Miguel Pérez de Laborda

El más sabio de los atenienses

Vida y muerte de Sócrates



Este ensayo quiere ser una explicación de lo que es en realidad la filosofía; y toma como referente al "más sabio de los atenienses": Sócrates.

Conocer a Sócrates significa descubrir a un filósofo que habla de cosas importantes y vitales, de la vida de cada uno. Significa también descubrir una filosofía que no ha renunciado a buscar la verdad, y que no se queda en la forma. Sócrates concibe la filosofía como un modo de vida, que le lleva a querer purificar su propia alma de todo lo superfluo.

¿Cómo es posible, entonces, que quien es presentado como un maestro del filosofar fuera condenado a muerte por un legítimo tribunal de Atenas, la ciudad por antonomasia de los filósofos?

En este libro se aportan interesantes datos para responder a esa cuestión, y para defender al filósofo de las acusaciones por las que se le condenó; aunque, como el propio Sócrates dijo entonces: "A lo largo de toda mi vida no he cometido ninguna acción injusta, que es precisamente lo que yo considero la mejor manera de preparar una defensa".

Miguel Pérez de Laborda (Bilbao, 1963) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1991) y por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma (1994). Ha sido profesor de Lógica y Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Navarra, y actualmente es profesor de Metafísica en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

Entre sus publicaciones destacan *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo* (1995), la traducción, introducción y comentario del *Proslogion* de San Anselmo de Canterbury (publicación en curso), y los artículos *Sujeto propio y esencia: el fundamento de la distinción aristotélica de modos de predicar* (1996) y *È possibile negare il principio di contraddizione?* (1997).

Cubierta: Dufresnoy, Ch. A., *Muerte de Sócrates* (detalle). Galería Palatina, Florencia.

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

EL MÁS SABIO DE LOS ATENIENSES

Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Fotocomposición. M. T. S. L.

ISBN: 84-321-3331-0
Depósito legal: M. 47.686-2000

Printed in Spain Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Índice

Abreviaturas

Alc I	Alcibíades I
Apol	Apología
Banq	Banquete
Carm	Cármides
Crat	Crátilo
Crit	Critón
Eutid	Eutidemo
Eutif	Eutifrón
Fil	Filebo
Gorg	Gorgias
Hip Men	Hipias Menor
Hip May	Hipias Mayor
Parm	Parménides
Pol	Político
Prot	Protágoras
Rep	República
Sof	Sofista
Teet	Teeteto

Prólogo

Este libro pretende ser una exhortación a la filosofía y una explicación de lo que ella es *en realidad* —dejando de lado las *apariencias*—.

Cuando las personas que todavía no se han acercado a la filosofía oyen hablar de ella, suelen pensar que es algo abstracto, muy lejano de la vida corriente y de los problemas que realmente les interesan. Para ellos, la filosofía no es más que una ocupación curiosa, a la que se dedican algunos sujetos un poco extraños, que andan todo el día por las nubes.

Otras veces, en cambio, se piensa en personajes de esos que aparecen todos los días en la televisión —en los programas de más audiencia— y que escriben en los periódicos artículos de opinión sobre temas de actualidad. Son personas estimadas y leídas —viven de eso; y bien que viven—; pero lo son sobre todo porque saben recoger el sentir popular, están siempre informados sobre los temas de moda y saben decir de un modo elegante lo que «todo el mundo piensa».

Puede haber personas a quienes les guste estar en las nubes; y supongo que es importante que haya otros que

sepan recoger y formular las opiniones populares. Pero si esto es todo lo que hay, ¿no faltará algo que es verdaderamente importante: la filosofía entendida tal como en su origen algunos filósofos griegos la entendieron?

Contemplar la persona de Sócrates significa descubrir un filósofo que habla de cosas máximamente importantes y vitales, porque habla precisamente de la vida, de la vida de cada uno (y pocas cosas hay más interesantes que nuestra propia vida); al mismo tiempo significa descubrir una filosofía que no ha renunciado a tratar de alcanzar la verdad (la verdad sobre la vida), que no es un mero amontonamiento indiscriminado de conocimientos (un gran dominio de la historia de la filosofía) y que no se queda con la pura forma, habiendo prescindido de todo contenido.

Sócrates es además alguien que no concibe la filosofía como una simple profesión, una pura ocupación, sino como una *forma de vida*: el deseo de percibir cuál es la verdad sobre la propia vida le lleva a poner de lado todo aquello que pudiera impedírselo o dificultárselo; y tratará de vivir conforme a tal verdad, es decir, *purificar* su propia alma de todo aquello que le pueda impedir o dificultar vivir el tipo de vida más perfecto.

Pero podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible que quien es presentado como maestro del filosofar haya sido condenado a muerte por un legítimo tribunal de Atenas, que es por antonomasia la ciudad de los filósofos?

En este libro tendré que responder a esta pregunta, pues ¿quién puede presentar a Sócrates como un maestro del filosofar sin defenderle contra las acusaciones por las que se le condenó? Para hacerlo, presentaré otros personajes contemporáneos a Sócrates, a los que éste *parece que se parece* —sería demasiado decir simplemente que *se parece*—. Son diversos tipos de falsos filósofos, con los que

los miembros del tribunal que lo juzgó confundieron a Sócrates, engañados por algunas personas que por motivos políticos —la verdadera filosofía es necesariamente incómoda para la política— querían acabar con él.

La mejor defensa de Sócrates, de todos modos, es presentar su vida. Él mismo era consciente de ello; y, en consecuencia, cuando poco antes de tener que responder ante el Tribunal un amigo suyo le preguntó: «¿No deberías examinar, Sócrates, los argumentos de tu defensa?», él contestó: «¿No crees que me he pasado toda la vida preparando mi defensa? Porque a lo largo de toda mi vida no he cometido ninguna acción injusta, que es precisamente lo que yo considero la mejor manera de preparar una defensa»[1].

---

[1] JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 3. Para todas las obras citadas de Jenofonte he utilizado la traducción de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid 1993. También para las obras de Platón he usado las traducciones publicadas por Gredos.

1. El Sócrates platónico

> Meleto, hijo de Meleto, del demo de Piteo, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, del demo de Alópece, presentó esta acusación y la juró: Sócrates es culpable de no reconocer los dioses que la ciudad reconoce y de introducir otras nuevas divinidades; y es también culpable de corromper a los jóvenes (DIÓGENES LAERCIO, *Vida de filósofos*, L. II, c. V, n. 40).

Condena a muerte de un ateniense

Cuando se tiene que presentar ante el tribunal de Atenas que le habría de condenar a muerte, Sócrates tenía unos 70 años. Después de una larga vida dedicada de lleno a la filosofía, debe responder a una acusación criminal delante del arconte rey (el magistrado bajo cuya jurisdicción caían las causas religiosas). El juicio, como todos aquellos procesos en los que se pedía la pena de muerte, se tenía que desarrollar en el arco de una sola jornada.

Se sostuvo en primer lugar el discurso de la acusación, del que poco sabemos. Sólo Platón, al inicio de su *Apología de Sócrates,* hace decir a éste que tal discurso ha sido sin duda persuasivo, pero que en realidad no se ha dicho nada verdadero. Y añade Sócrates:

> De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar (*Apol* 17a).

Por lo que parece, Sócrates había sido presentado como un hábil sofista, un especialista en deformar la realidad con sus discursos. Los acusadores, no queriendo que con sus palabras los miembros del tribunal pudiesen ser engañados, les ponen sobre aviso del peligro que corren.

Por diversas fuentes sabemos los nombres de los que intervinieron en la acusación. Según los testimonios que recoge Diógenes Laercio[1], la acusación fue presentada por Meleto, el discurso fue redactado por Ánito o por el sofista Polícrates y pronunciado por Polieucto, y todos los preparativos procesales corrieron a cargo del demagogo Licón.

Puede parecer, según tal testimonio, que fue Meleto el principal instigador de la acusación, sirviéndose de especialistas que le pudiesen ayudar en los diversos menesteres, sobre todo el redactar el escrito y el leerlo delante del tribunal. Pero en el 399, cuando se produce la condena de Sócrates, Meleto era un personaje prácticamente desconocido en la ciudad de Atenas; lo era incluso para el propio Sócrates, a juzgar por la descripción de su acusador que da en el *Eutifrón* (2b):

> Parece que es joven y poco conocido. Según creo, se llama Meleto y es del demo de Piteo [...], de pelos largos, poca barba y nariz aguileña.

No parece por tanto que su acusación fuese consecuencia de un profundo conocimiento de la persona de Sócrates y la doctrina por él enseñada. Más bien parece

---

[1] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, Iberia, Barcelona 1986, L. II, c. V, n. 38.

ser una persona ansiosa de darse a conocer, de tener sus primeros éxitos brillantes delante de sus conciudadanos, para llegar a ser uno de los personajes de fama. No es de extrañar, por ello, que Sócrates dirija contra él palabras ciertamente duras:

> Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil (*Apol* 26e).

En verdad, Meleto era sólo un peón movido desde la sombra por Ánito. Hijo del rico Antemión, Ánito fue a finales del siglo V uno de los políticos más importantes del partido democrático; y era, según parece, hombre poco religioso. En el 409 es enviado al frente de una expedición para socorrer la ciudad de Pilos contra los lacedemonios. Pero habiendo fracasado el intento como consecuencia de un temporal, es acusado en Atenas de traición. Según el testimonio de Aristóteles en su *Constitución de los atenienses,* Ánito compró el tribunal y logró ser absuelto (episodio que, según el Estagirita, da origen a la época de corrupción de los jueces). Ánito, por tanto, tenía ya una cierta experiencia en cuestión de manipulación de los tribunales y de la opinión pública. Por ello, no era buena cosa para Sócrates el tenerlo como enemigo. Además, gracias a su empeño personal en la caída de los Treinta (gobierno partidario de Esparta), poco tiempo antes del proceso a Sócrates volvió a ser una de las personas más influyentes de la ciudad.

La acusación, de todos modos, no fue simplemente idea de unas pocas personas enemigas de Sócrates. Si en el juicio se hubiesen dado a conocer episodios secretos de

la vida de Sócrates por los que éste merecía la muerte, se podría comprender que unas pocas personas convenciesen de la culpabilidad a todos los miembros del tribunal. Pero nada se dice que no fuese ya previamente de todos conocido. La acusación, por tanto, *estaba en el ambiente*; y muchos podían sin dificultad ser convencidos de que Sócrates era peligroso para la ciudad. De hecho, el propio Sócrates se refiere a un más amplio grupo de acusadores cuando afirma que los que le han acusado han sido: «Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los artistas y de los políticos, y Licón, en el de los oradores» (*Apol* 23e). Poetas, artistas, políticos y oradores: están aquí representadas todas las personas que tenían un cierto peso en la vida pública de la ciudad.

Después del discurso de la acusación, tenía lugar el de defensa, que fue pronunciado por él propio Sócrates. Tras rechazar cada una de las acusaciones, se pone en manos de los jueces, no mendigando de ellos piedad, sino exigiendo justicia. A continuación los jueces hacen una primera votación, en la cual deben decidir si el acusado es o no culpable. De los 501 jueces, 281 le declaran culpable y 220 inocente.

En el caso de que el reo fuese declarado culpable, como ocurrió con Sócrates, el procedimiento preveía que tuviese lugar un segundo discurso de la defensa, con el que se ofrecía una pena alternativa a la pedida por la acusación. Los jueces debían después elegir una de las dos penas propuestas.

Si Sócrates hubiese propuesto una pena suficientemente grave (el exilio o una multa elevada), probablemente los jueces le hubieran perdonado la vida a cambio

de tal pena. Pero Sócrates se comportó de modo desconcertante: en vez de intentar a toda costa salvar la vida, insiste en su inocencia de un modo que parece provocativo, afirmando que si debe proponer una pena proporcionada a su culpa, cree que debería ser más bien un premio; por ejemplo, el ser alimentado el resto de su vida en el Pritaneo, como se hacía con las personas que habían dado gloria a la ciudad, y como convenía a una persona que, como él, es pobre y necesita tener mucho tiempo de ocio para poder cumplir mejor su cometido: exhortar a los atenienses a vivir una vida mejor (*Apol* 36d).

De todos modos, para evitar que sus discípulos pudiesen un día ser criticados por no haber querido salvar a su maestro, afirma:

> Platón, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito (*Apol* 36d).

Tal pena podía haber sido por sí misma suficiente para salvar la vida, pero después de la provocación a ellos dirigida, los jueces no se mostraron indulgentes. Por ello, mientras en la primera votación sólo 280 le habían declarado culpable, ahora son 360 los que piden la pena de muerte. Con gran satisfacción de Ánito, el segundo discurso de Sócrates había sido interpretado como una prueba de su orgullo, y los jueces habían quedado mejor dispuestos a creer en la culpabilidad de Sócrates.

Tres son los motivos de la acusación: no reconocer los dioses en los que la ciudad cree, introducir nuevas divini-

dades y corromper a los jóvenes. El propio Platón establece la conexión entre estos aspectos diversos al inicio del *Eutifrón*: cuando el protagonista de este diálogo se entera de la acusación formulada contra Sócrates, pregunta lleno de estupor: «¿Qué dice [Meleto] que haces para corromper a los jóvenes?». A lo cual responde Sócrates: «Cosas absurdas, amigo mío, para oírlas sin más. En efecto, dice que soy hacedor de dioses, y, según él, presentó esta acusación contra mí porque hago nuevos dioses y no creo en los antiguos» (*Eutif* 3a-b).

A juzgar por los diversos testimonios, la acusación no presentó testigos para corroborar los cargos en contra de Sócrates. Pero no parece siquiera que ello hiciera falta, tanto eran conocidas las noticias sobre la persona y la actividad pública de Sócrates, y tan lejano era el origen de las primeras acusaciones contra él. Por ello Sócrates afirma que

> desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles (*Apol* 18b).

Y son tan temibles porque los propios jueces han crecido oyendo tales acusaciones desde niños, y se han habituado a creerlas sin siquiera preguntarse si tienen fundamento. Creen sin dudarlo que Sócrates «se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil», y dan por supuesto que «los que investigan eso no creen en los dioses» (*Apol* 18c-d).

En el momento de la condena, Jenofonte —que había sido durante un tiempo discípulo de Sócrates— es-

taba fuera de Grecia, ocupado en la expedición de Ciro que narraría posteriormente en la *Anábasis.* Su conocimiento de Sócrates, aunque no profundo, era suficiente para tener de él una alta estima. Y es grande por tanto su perplejidad cuando tiene noticia de la decisión del tribunal. Años después no había todavía disminuido su incredulidad, a juzgar por sus palabras:

> A menudo me he preguntado sorprendido con qué razones pudieron convencer a los atenienses quienes acusaron a Sócrates de merecer la muerte[2].

Aunque nosotros no hemos conocido personalmente a Sócrates, el hecho de que, a lo largo de la historia, su persona y su muerte hayan tenido tan gran importancia puede también despertar en nosotros el asombro. ¿Cómo es posible que una persona como él fuese condenada a muerte por sus conciudadanos? ¿Quiénes eran esos enemigos suyos, capaces de tender una trampa tan eficaz?

Pero alguien podría pensar que tales preguntas surgen de una actitud que es *a priori* favorable a Sócrates, y podría sostener en cambio la actitud contraria, fundada en el supuesto de que el Sócrates de los filósofos es una invención mítica, que tiene su origen en los escritos platónicos; en tal caso podría formular preguntas bien diversas a las primeras: ¿por qué una persona que ha merecido ser condenada a muerte por sus conciudadanos ha sido después ensalzada por los filósofos? ¿Qué oscuros intereses *de grupo* hay detrás de esta exaltación? Parece que el propio Sócrates de la *Apología* las entrevé cuando afirma que «quizá alguien diga: "¿No te da vergüenza, Sócrates, ha-

[2] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* L. I, 1, 1.

berte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?"» (*Apol* 28b).

El objetivo de los capítulos que siguen no es sólo mostrar la injusticia de la condena y presentar los motivos que la explican. Quiero también resaltar que Sócrates es, todavía hoy, un verdadero maestro de la filosofía; o mejor: un verdadero maestro del filosofar. Contemplar su actividad al servicio de Atenas, la fidelidad a la vocación que cree haber recibido —y que le lleva a ofrecer conscientemente su vida como testigo de la verdad—, puede ayudar también al hombre de hoy a percatarse del poder del pensamiento, un pensamiento con tal fuerza revolucionaria como para hacer temblar toda una sociedad. Entonces, los buenos deseos de transformar una sociedad se podrán concretar más eficazmente, usando —como Sócrates— todos los medios que la inteligencia pone a nuestra disposición. Un resultado de todo ello será sin duda el choque con los *ánitos* y *meletos* de nuestra cultura. Pero quizá esto es inevitable: Sócrates, siendo un personaje incómodo para *el poder establecido*, muestra una característica que es frecuente compañera del verdadero filósofo.

Las diversas fuentes: Aristófanes y Jenofonte

El primer problema que se presenta a quien se acerca a la persona de Sócrates es el de la multiplicidad de fuentes y las substanciales diferencias entre ellas. Sabemos con seguridad que su muerte se produjo en el 399 a.C., y que entonces tenía ya unos 70 años. No hay motivos tampoco para dudar de algunos otros datos que nos transmite Platón: es hijo de Sofronisco (*Laques* 180d) y de Fenáreta, «una excelente y vigorosa partera» (*Teet* 149a),

miembro de la tribu Antióquide (*Apol* 32b) y del demo de Alópece (*Gorg* 495d).

Los problemas se presentan más graves, en cambio, cuando intentamos conciliar lo que las diversas fuentes dicen de su personalidad y su filosofía. Esta multiplicidad de fuentes, unida al hecho de la diversidad de interpretaciones que en ellas encontramos de la persona y la doctrina socrática, ha dado lugar a la llamada *cuestión socrática*: ¿qué debemos creer del Sócrates verdaderamente existido?; ¿es alguna de las versiones transmitidas suficientemente atendible? Tras una breve consideración de las obras de Aristófanes y Jenofonte, expondré los motivos que me han llevado en esta obra a centrar mi atención en los escritos platónicos.

Al inicio de su primera defensa, según nos cuenta Platón, Sócrates se refiere a las acusaciones contra él que desde hace muchos años han surgido en la ciudad. Y añade:

> Estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in absentis*, sin defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo (*Apol* 18c-d).

Tal comediógrafo no es otro que Aristófanes, que en el 423 (es decir, 24 años antes del proceso) había representado su comedia *Las Nubes*, anticipando la caracterización de Sócrates que después encontramos en la acusación: que se ha dedicado a «investigar las cosas subterráneas y celestes»:

> En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades (*Apol* 19c).

El calificativo *necedades* es verdaderamente adecuado para referirse a las cosas que hace el Sócrates descrito en la comedia *Las Nubes.* La trama de esta obra es sencilla: Estrepsíades lleva a su hijo Fidípides a Sócrates para que lo convierta, a cambio de un precio justo, en una persona tan hábil en sostener las razones contrarias a la justicia que sea capaz de vencer en cualquier discusión o pleito[3]. De este modo, pretende no tener que pagar las numerosas deudas causadas por la desenfrenada vida del hijo. El resultado obtenido después de las enseñanzas socráticas, por desgracia para Estrepsíades, es bien diverso al esperado: recibe abundantes bofetadas de manos de su propio hijo, que llega incluso a probarle racionalmente que lo que está haciendo —abofetear a su padre— es un acto de justicia. Con lo cual Estrepsíades decide pegar fuego al Pensatorio, es decir, «la casa de los charlatanes», el lugar donde se reúne Sócrates con sus discípulos; y lo hace «por muchas razones, pero sobre todo por vilipendio contra los dioses» (1508-1509).

En la comedia aparecen claramente varios aspectos que ahora interesa resaltar. Por un lado, Sócrates es descrito como un *sofista,* que enseña a hacer fuerte el razonamiento débil, y como un *filósofo de la naturaleza,* que se dedica a estudiar las cosas del cielo. En ella, además, Sócrates *corrompe* a Fidípides, que se rebela contra el padre; y le enseña a negar la existencia de Zeus, introduciendo nuevas divinidades (1471).

---

[3] Cfr. ARISTÓFANES, *Las Nubes,* 1313-1318.

Para entender qué es lo que intenta decir Aristófanes con su obra es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que se trata de una comedia. Aunque parece que Aristófanes mismo era un reaccionario, enemigo de toda novedad, no hay que tomarse muy en serio lo que afirma acerca de Sócrates: él mismo no lo pretende, pues intenta simplemente hacer reír al público. Para ello, y con una intención de fondo de criticar en general a los *sofistas*, elige al más conocido de entre los filósofos de la época, consciente de que los espectadores probablemente no serían capaces de hacer grandes distinciones entre unos y otros filósofos. Introduciendo como personaje a alguien conocido, lo *adorna* de propiedades a él ajenas: unas simplemente inventadas, otras más propias de otro tipo de filósofos.

A los ojos del propio Aristófanes probablemente Sócrates era bien diverso de la caricatura que de él había elaborado. Y Sócrates mismo interpretaría la comedia como lo que era: una comedia. Las relaciones entre ambos, en efecto, no parece que fueran malas: Platón los presenta juntos, como buenos amigos, en el *Banquete*, que viene datado unos 7 años después de la representación de *Las Nubes*. Pero, aunque no necesariamente fuese intención de Aristófanes criticar al propio Sócrates, al lector le resultan evidentes los peligros de la actitud que viene caricaturizada: a través de las enseñanzas de los sofistas, los ciudadanos aprenden a evitar sus deberes cívicos, y los hijos a despreciar a sus padres; tanto la familia como la *polis* sufren, por tanto, las consecuencias de tales enseñanzas.

La segunda de las fuentes que debemos citar es Jenofonte (he hecho ya mención de la extrañeza que este es-

critor manifestó cuando supo la suerte corrida por Sócrates). De las relaciones entre ambos sabemos poco. En cualquier caso, si es verdad que el Jenofonte que tanto habla de Sócrates es el mismo que el que escribió la *Anábasis,* era todavía un joven discípulo del maestro cuando sale de Atenas para participar en la expedición de Ciro contra el rey de Persia (en el 401), narrada en esa obra. Su carácter, astucia y ambición, así como sus cualidades narrativas, son evidentes a lo largo de toda la crónica. Pero la lectura de los diversos diálogos que dedica a Sócrates muestra, al contrario, que en el tiempo de permanencia junto a él no había conseguido adquirir por completo el espíritu filosófico de su maestro.

Cuatro son los diálogos de Jenofonte centrados en la persona de Sócrates: *Recuerdos de Sócrates, Apología, Banquete* y *Económico.* Mientras que estos dos últimos tratan de cuestiones más particulares, los dos primeros son explícitamente una defensa del maestro. En *Recuerdos de Sócrates* intenta, a través de la narración de diversas anécdotas de su vida, mostrar que era una persona verdaderamente justa. En la primera parte de la obra, rechaza la acusación que se había hecho contra Sócrates; en la segunda, muestra cómo todos los que a él se acercaban se beneficiaban de sus enseñanzas[4]. Y la intención con la que escribió la *Apología* la expone él mismo al inicio de esta obra: «Otros han escrito sobre ello, y todos han coincidido en la altanería (*megalegoría*) de su lenguaje, lo que demuestra evidentemente que es así como se expresó, pero una cosa no dejaron suficientemente clara, y es que había llegado a la conclusión de que para él la muerte era

---

[4] Cfr. L. STRAUSS, *The Problem of Socrates,* en *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* The University of Chicago Press, 1989, p. 135.

ya en aquel momento preferible a la vida; con esta omisión resulta que la altanería de su lenguaje parece bastante insensata»[5].

A pesar de que el intento de Jenofonte en sus diálogos es claramente apologético, el juicio que los especialistas en la filosofía socrática le reservan suele ser más bien duro. Sirvan como ejemplo estas palabras de Vlastos: «Uno difícilmente se puede imaginar un hombre que en gustos, temperamento y bagaje crítico (o falta de él) se distinga de los miembros principales del círculo íntimo socrático tanto como Jenofonte»[6]. No es de extrañar, por ello, que en muchos aspectos la descripción que hace de Sócrates no sea más que un débil reflejo de la que hace el más grande representante de este círculo íntimo socrático: Platón.

El Sócrates platónico

Aunque son pocos los lugares del *Corpus* platónico donde Platón mismo aparece junto a Sócrates, es indudable la huella dejada en él por su maestro. Si es grande la influencia que tuvo sobre la juventud de su tiempo, ello es especialmente cierto por lo que se refiere al más grande de sus discípulos, Platón. Por ello, el pensamiento de éste no se puede entender, en ninguna de sus etapas, al margen de tal huella.

De todos modos, la presencia de Sócrates en los diálogos platónicos y, por tanto, la influencia sobre el modo

---

[5] JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 1.

[6] G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, 1991, p. 99.

de pensar de cada uno de los periodos es bien diversa: en los primeros diálogos están siempre presentes tanto la persona de Sócrates como su modo concreto de hacer filosofía; en cambio, en los diálogos escritos en su periodo de madurez, Platón tiende cada vez más a poner en boca de Sócrates discursos que no pudieron ser pronunciados por él, pues contienen doctrinas claramente platónicas; y al final de su vida, Sócrates comienza a ocupar un papel cada vez más secundario (como en el *Timeo*), e incluso desaparece en algunos diálogos (*Las Leyes*).

Como el pensamiento de todo filósofo, también el de Platón evolucionó, y fue pasando poco a poco de una casi total dependencia del de su maestro, a un alejamiento progresivo, tanto porque aparecen algunos ámbitos de interés no presentes en Sócrates, como por la diversidad de respuestas dadas a algunas cuestiones. Así, poco a poco la doctrina del maestro trató de ser perfeccionada y superada; no por el prurito de corregirle, sino con el deseo de proseguir la especulación allí donde había sido interrumpida.

La cuestión no tendría mayor importancia si muchos de estos discursos *originales* del propio Platón no hubiesen sido puestos en labios de Sócrates mismo. Este hecho, para nosotros quizá desconcertante, ha dado lugar a muchas interpretaciones bien diversas. Hay quien le acusa de haber querido alterar substancialmente la imagen de Sócrates; quien piensa, en cambio, que no hizo nada de esto, sino que las doctrinas que pone en boca de Sócrates se pueden considerar como efectivamente propias de éste, al menos en gran parte. No intentaré yo entrar en esta discusión; no porque piense que carece de interés, sino porque es mi intención hablar exclusivamente del Sócrates platónico.

Mi postura podría ser ciertamente calificada de *poco científica*; pero creo que está claramente justificada en un libro que, como éste, no pretende otra cosa que presentar la figura de Sócrates, para animar a algún lector a seguir su ejemplo. Puede ser que algún día la crítica se ponga de acuerdo sobre cómo era y qué dijo el Sócrates *realmente* existente; pero en tal caso difícilmente vendría a la luz un personaje más interesante para el filósofo que aquel que nos describe Platón; y, además, no dejaría de ser cierto que es sobre todo el Sócrates platónico el que ha marcado la historia de la filosofía posterior, y el que ha puesto las bases para el desarrollo de las filosofías de Platón y de Aristóteles, sin las cuales no se puede entender la historia de la filosofía ni, por tanto, la cultura occidental.

Es también el Sócrates platónico aquel a quien muchos cristianos, ya desde los Padres de la Iglesia, han alabado y admirado. Sirva como ejemplo el testimonio de San Justino, que incluso piensa en Sócrates como en alguien que ha muerto en lucha contra los demonios: «Antiguamente los malos demonios, cuando se hacían presentes, estupraban a las mujeres y corrompían a los niños y mostraban a los hombres cosas terribles, hasta tal punto que se llenaban de terror los que juzgaban de estas cosas no por la razón sino sobrecogidos por el miedo; e ignorando la existencia de malos demonios los llamaban dioses y designaban a cada uno con el nombre que el demonio le había impuesto. Mas después que Sócrates se esforzó por sacar estas cosas a la luz con palabra verdadera y con toda diligencia, y por apartar a los hombres de los demonios, estos mismos, gozosos con la maldad de los hombres, trabajaron para que fuese muerto como ateo e impío, y dijeron que él introducía nuevos

demonios. Y de igual manera maquinan esto contra nosotros»[7].

Y más recientemente, Juan Pablo II ha hecho una interesante comparación entre las personas de Cristo y de Sócrates —señalando al mismo tiempo la distancia entre ambos—: «Cristo tampoco es simplemente un sabio en el sentido en que lo fue Sócrates, cuya libre aceptación de la muerte en nombre de la verdad tiene, sin embargo, rasgos que se asemejan al sacrificio de la Cruz»[8].

Por lo que se refiere a las intenciones de este libro, he de hacer otra observación. Es indudable que en los diversos diálogos platónicos se describe un Sócrates que difícilmente podría haber dicho a la vez todo lo que se le hace decir —a no ser, claro está, que se pudiesen distinguir diversas etapas en la evolución de su pensamiento—. Como afirma Vlastos, las filosofías diversas que se ponen en su boca difícilmente podrían cohabitar en un cerebro que no fuese esquizofrénico[9].

Pero, aunque las filosofías presentadas sean diversas, podemos afirmar sin sombra de duda que el personaje descrito permanece idéntico en su carácter y en el espíritu con que filosofa. Tal coherencia interna del personaje

---

[7] S. JUSTINO MARTIR, *Primera Apología*, n. 5 (en *Apologías*, Apostolado Mariano, Sevilla 1990). He modificado un poco la traducción.

[8] *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 62.

[9] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, p. 46. En las pp. 47-49 da una lista de 10 tesis en las que se percibe con claridad la diferencias entre los diálogos de cada una de las etapas. Y en las pp. 115ss pone de relieve el papel que tuvo el descubrimiento de la ciencia matemática en el desarrollo del pensamiento platónico y, por tanto, en la transformación del Sócrates platónico.

ha llevado a algunos a afirmar sin ambages que no hay motivos suficientes para sostener una gran diferencia entre el verdadero Sócrates y el que conocemos a través de Platón. Así es, por ejemplo, para Taylor, quien afirma que si el Sócrates platónico «es la libre invención de un artista ansioso de trazar la pintura imaginaria del sabio ideal», entonces «resulta inexplicable por qué hubo de imaginar Platón una hueste tal de detalles biográficos mínimos, y los imaginó tan bien, que por dispersos que puedan estar en una serie de libros cuya composición (no hay quien lo niegue) llevó alrededor de medio siglo, con todo esto no hay discrepancias entre los diferentes trozos»[10].

Sea o no una libre invención, podemos estar seguros de que es una magistral descripción de un personaje sorprendente. Y siendo mi propósito presentarlo, no dejaré de mencionar todos los testimonios que sean útiles para describirlo: tanto las obras de Jenofonte, como los diálogos platónicos de dudosa autenticidad o incluso probadamente inauténticos (que, no hay que olvidarlo, serían en todo caso obra de platónicos de la primera época). Y lo haré siempre que ayuden a presentar una imagen más elaborada del Sócrates platónico, es decir, que añadan algún color al boceto: triste sería que por falta de colorido quedase desdibujado o apagado el retrato del más vivaz de los filósofos.

El problema de la escritura

Si es necesario explicar por qué a lo largo de los escritos platónicos aparece un Sócrates siempre coherente en su

[10] Alfred E. TAYLOR, *Varia Socratica*, UNAM, México 1990, p. 108.

modo de actuar, no es menos necesario explicar también por qué Platón no se limita simplemente a narrar los hechos y los dichos socráticos, haciéndole decir, al contrario, cosas que seguro que no ha dicho. Más en general, podemos preguntarnos: ¿qué pretende Platón con *su Sócrates*? Pero antes de entrar en tal cuestión hemos de tener en cuenta que nos ha transmitido sus noticias a través de unos escritos. A nosotros, probablemente, nos daría igual que lo hubiese hecho de ese o de otro modo; pero la actitud que respecto a la palabra hablada y a la palabra escrita se tenía en los siglos V y IV a.C. era muy diversa de la actual[11].

En diversos pasajes del *Corpus*[12] hay un reflejo de la opinión que Platón tiene de la escritura; pero yo me limitaré a presentar algunos especialmente significativos. En primer lugar, la parte final del *Fedro*[13], que, según los intérpretes que *leen* los diálogos platónicos a la luz de las doctrinas no escritas —que en Italia tiene a Giovanni Reale como su figura más destacada—, es uno de los más importantes autotestimonios de Platón, clave para entender que los escritos son por sí mismos siempre insuficientes.

Después de la lectura que hace Fedro de un discurso de Lisias sobre el amor, y después también de los discursos del propio Sócrates sobre el mismo tema, se entabla

---

[11] Ideas muy interesantes al respecto se pueden encontrar en T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991.

[12] Como se sabe, la llamada Escuela de Tübingen (Krämer, Gaiser, Szlezák) ha puesto de relieve la importancia que *las doctrinas no escritas* (conocidas a través de testimonios de otros autores, así como de referencias indirectas del propio Platón) tienen para la interpretación de los escritos platónicos.

[13] Un excelente análisis de este diálogo se puede encontrar en J. PIEPER, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp, Madrid 1965.

una conversación entre ambos sobre la retórica. Al final de esta conversación, Sócrates se propone determinar en cuáles casos el escrito puede ser un instrumento útil, y cuándo, al contrario, no resulta más que un inconveniente. Para ello narra el mito de Theuth, dios egipcio de la invención (el Hermes de los griegos). Después de haber inventado diversas artes, se presenta delante del rey de Egipto Thamus con la intención de que puedan ser enseñadas a todos los egipcios. El rey acepta algunas y rechaza otras de las que le presenta. Cuando llega el turno de la escritura, da Theuth algunos argumentos a su favor: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (*Fedro* 274e). Pero el rey no se muestra en absoluto de acuerdo: «Ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio» (*Fedro* 274e-275a).

Uno de los problemas principales del escrito es que, al igual que sucede con las pinturas que nos están delante como si estuviesen vivas, si les queremos hacer una pregunta no serán capaces de respondernos (*Fedro* 275d-e). Por ello enseñan sólo una apariencia de sabiduría, pues no por escuchar o leer los escritos las palabras son *aprendidas*: «necesitan siempre la ayuda» de quien los ha generado, ya que por sí mismos «no son capaces de defenderse ni de ayudarse» (*Fedro* 275e). El verdadero discurso, «capaz de

defenderse a sí mismo», es en cambio el que está vivo, por estar impreso en el alma del que aprende (*Fedro* 276a).

Por tanto, al juzgar las obras de alguno de los autores que han puesto sus composiciones por escrito, habrá que ver si «sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras»: en tal caso les convendrá el calificativo de *filósofos.* El que, al contrario, «no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió», recibirá en cambio el nombre de poeta, compositor de discursos o escritor de leyes (*Fedro* 278c-e).

Para intentar profundizar en la doctrina que con este mito pretende sostener Platón podemos poner un ejemplo relativo a sus propios escritos. Cualquiera de sus lectores está familiarizado con la tesis: «Es mejor sufrir una injusticia que cometerla»; pero no todos los que han oído tal tesis verdaderamente la comprenden. Quien simplemente la conserva en la memoria, cuando se enfrente a las dudas u objeciones que un interlocutor le puede presentar, no podrá hacer otra cosa que repetir la tesis, cambiando quizá un poco su formulación o añadiéndole más colorido: «¿Pero no te das cuenta de que es evidente que es mejor sufrirla? Está claro. Yo desde luego prefiero no cometer la injusticia; tú verás si la cometes: atente a las consecuencias». Las diversas objeciones, en efecto, sólo podrán ser rebatidas por quien haya comprendido verdaderamente las palabras platónicas, haciéndolas *vivas* en su propia alma y, por tanto, capaces de desarrollarse con firmeza, venciendo todos los obstáculos que se quieran interponer.

Otro ejemplo claro de esta actitud de no querer —o no *poder*— poner por escrito las cosas de mayor valor la

encontramos en la *Carta VII.* La carta está dirigida a los amigos y familiares de Dión, discípulo y amigo de Platón, con quien había compartido ideales políticos y el deseo de transformar de acuerdo con tales ideales la ciudad de Siracusa. En ella narra las diversas incomprensiones sufridas por ambos de manos del tirano Dionisio I y de su hijo Dionisio II. En el primero de sus viajes a esa ciudad, Platón había esperado poder convertir a Dionisio en un auténtico filósofo; pero sus expectativas iban a ser defraudadas, porque pronto el nuevo discípulo creyó saber ya suficiente, a pesar de que las explicaciones de Platón no habían sido todavía ni mucho menos completas. Pero lo que más molestó a Platón fue el que, según llegó a sus oídos, Dionisio se atrevió a poner por escrito un tratado acerca de algunas de las cuestiones que había oído de labios de Platón: precisamente las cuestiones más difíciles, para cuya comprensión se necesita mucho tiempo y gran dedicación. Con ello, muestra claramente que no ha comprendido nada: ni las materias tratadas ni, especialmente, el espíritu que anima la escuela platónica. El mismo Platón nos informa de cuál es su opinión sobre la posibilidad de tales escritos:

> No hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente (*Carta séptima* 341c).

La filosofía es para Platón, como había aprendido de su maestro, sobre todo un modo de vivir; y se puede aprender sólo tras una larga convivencia con las personas

y con las cuestiones. En tal caso, ¿pueden las obras escritas servir de algún modo a la enseñanza de la filosofía? Si la transmisión de unos contenidos en sí mismos *muertos* no parece posible, ¿acaso se puede transmitir un *modo de vida* a través de los escritos?[14]. La solución que encuentra Platón es la característica más propia de su obra: el diálogo.

El intento de Platón con sus diálogos

En los diálogos, por una parte, las palabras se vuelven *vivas*, son capaces de resolver dudas, responder a objeciones, aclarar formulaciones precedentes, retocar definiciones previas a raíz de las observaciones hechas por el interlocutor. Con ello se imita *de algún modo* el diálogo que Platón mismo querría tener con cada uno de los lectores. Por otra parte, están provistos de una técnica narrativa muy desarrollada, y magistralmente empleada. Para presentar de un modo vivo su concepción de la filosofía, las

---

[14] Es interesante la comparación que hace Santo Tomás entre las figuras de Cristo y de Sócrates. En un artículo de la tercera parte de su *Summa theologiae* (q. 42, a. 4) se pregunta si Cristo debería haber trasmitido su doctrina por escrito. Su respuesta es negativa: «A más excelente doctor corresponde más excelente modo de enseñar. Y, por eso, a Cristo, como a doctor supremo, le competía este modo, para que imprimiese su doctrina en los corazones de los oyentes [...] Por esto, también entre los gentiles, Pitágoras y Sócrates, que fueron doctores excepcionales, no quisieron escribir nada». A continuación añade unas palabras que son de excepcional actualidad, tanto para la interpretación del pensamiento platónico a la luz de las «doctrinas no escritas» como para, más en general, la interpretación de los textos escritos: «Si Cristo hubiera consignado su doctrina por escrito, los hombres hubiesen pensado que no tenía otra más alta que la escrita».

ideas que componen el hilo de la discusión son sólo una parte del diálogo; la otra es la actuación de los diversos personajes y la presentación de sus diversos caracteres y temperamentos[15].

A través de tal técnica, además de servir como recordatorio a los que ya previamente habían participado en la *comunidad de vida*, los diálogos podían resultar útiles también a un más amplio círculo de lectores, que podrían aprender la técnica de la dialéctica[16] y el estilo de vida propio del verdadero filósofo.

Y tal objetivo propuesto se puede llevar a término en buena parte gracias a la presencia en los diálogos del *personaje* Sócrates, ejemplo paradigmático del verdadero filósofo. No se puede negar que toda la obra platónica está empapada de un deseo explícito de justificar la actividad de Sócrates y defenderle de los ataques sufridos incluso después de su muerte. Pero su defensa se convierte en ataque frontal al presentar la figura de Sócrates como el modelo de filósofo, caricaturizando otros muchos personajes secundarios, ridículos imitadores de él o interesados falsificadores de la verdadera filosofía.

---

[15] Cfr. L. STRAUSS, *On the* Euthyphron, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 188; T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 126ss. Szlezák muestra como está presente en muchos diálogos una *acción dominante*. En el *Eutidemo*, por ejemplo, sería el desenmascaramiento de los dos hermanos falsos filósofos; en el *Cármides*, una especie de «conversión» del joven Cármides.

[16] Es indudable que muchos de los diálogos se proponen como ejercicios dialécticos: de ahí la especial dificultad de algunas de sus partes para el lector actual, ajeno habitualmente a intereses lógicos. T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 49ss llama la atención sobre cómo en algunos de los grandes diálogos, que parecen tener algo de escolástico, los interlocutores son jóvenes deseosos y necesitados de una formación dialéctica.

Desde esta perspectiva, la obra platónica se puede ver como una apología de la vida auténticamente filosófica, acompañada de la presentación de un paradigma: el propio Sócrates. Una parte no despreciable del objetivo de Platón al redactar sus escritos es precisamente transmitir el amor a la sabiduría (la filo-sofía) y convencer de que ésta es la vida más perfecta: es la única capaz de resolver todos los problemas vitales, dar sentido a la existencia y hacer verdaderamente feliz al hombre[17].

Junto a la exposición de la vida propia del filósofo, y para darle realce confrontándola con su contrario, presenta también Platón una despiadada crítica de la sofística (y de otros fenómenos a ella asimilables). Como ha señalado Strauss, más que a sus doctrinas filosóficas, Platón se enfrenta a su específico modo de vida: el propio del *intelectual*[18], diríamos hoy con una expresión ciertamente ambigua.

Esta defensa de la actividad de Sócrates —que en buena parte de sus escritos se realiza a través de la presentación de su vida plenamente filosófica— es uno de los aspectos que da unidad a la obra platónica. Ocupa, desde luego, un lugar central en los libros que narran (o «representan») los últimos días de su vida: su condena, su muerte y las conversaciones mantenidas durante esos días con discípulos y conocidos. Tales son los diálogos *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón*, escritos en épocas diversas de la vida de Platón, pues aunque los tres primeros suelen ponerse entre las obras de juventud, el *Fedón* es considerado más bien obra de madurez. En él, además, hace uso

---

[17] Cfr. L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, p. 182-3.
[18] Cfr. L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, p. 170.

de la teoría platónica de las ideas para demostrar la inmortalidad del alma; es decir, «usa la máscara de Sócrates para presentar los puntos claves de su propia doctrina, que, aunque desarrollan algunos elementos del maestro, van mucho más allá de él»[19]. Según la opinión más común, el propio Platón hace referencia a este hecho cuando afirma en el *Fedón* que él mismo no estaba presente el día de la muerte de Sócrates, es decir, cuando pone en boca suya el discurso sobre las ideas. Las palabras del diálogo, por tanto, se presentan sin pretender ser una reproducción fidedigna de lo que en tal ocasión fue dicho por Sócrates[20].

Otro pasaje paradigmático respecto al intento platónico de defender la actividad filosófica de su maestro lo encontramos en la *República* (que es también obra de madurez), y en especial al inicio del libro séptimo, donde narra el conocido mito de la caverna.

El mito de la caverna

En cuanto que una de las cuestiones que me propongo examinar en esta obra es el porqué de la muerte de Sócrates, este pasaje adquiere un mayor relieve, pues en él Platón habla explícitamente de la posibilidad de que quien ha visto ya la luz que brilla en el exterior de la ca-

---

[19] G. REALE, *Introduzione*, en PLATONE, *Apologia di Socrate*, Rusconi, Milano 1994², p. 7.

[20] El hecho de que en la *Apología* 34a y 38b se haga mención explícita de la presencia de Platón en el juicio parece querer decir, por el contrario, que el diálogo intenta ser una reproducción más o menos fiel de las palabras de Sócrates.

verna (el filósofo) sea matado cuando, volviendo al fondo de ella, quiera sacar de allí a los que todavía no han tenido oportunidad de salir a la luz del sol.

Al inicio del libro VII de la *República*, para explicar la importancia que tiene la buena educación de los que algún día serán los gobernantes de la ciudad, Sócrates pone el gráfico ejemplo de una caverna subterránea, al fondo de la cual algunos hombres están desde niños encadenados de tal modo que deben mirar siempre a la pared del fondo, sin poder girar la cabeza. Aunque la caverna tiene una abertura a la luz, a los prisioneros no les llega más que el reflejo de un fuego que hay más arriba, también dentro de la cueva. «Entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos»; e imaginemos también, nos pide Sócrates, que, «del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan» (*Rep* 514b-515a).

Los habitantes de la caverna, por tanto, no ven los hombres o los animales, ni siquiera sus sombras, sino sólo las sombras de las figuras que llevan sobre ellos —que son, además, producidas por la tenue luz de un fuego, y no por la propia luz del sol—. A pesar de ello, creen que lo que ven es la verdadera realidad, y hay entre ellos algunos que tienen fama de sabios; e incluso habría honores y elogios reservados para «aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para

aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar» (*Rep* 516c-d).

Imaginemos ahora que uno de esos prisioneros fuese liberado, y obligado a girarse y a comenzar a ascender hacia la luz: primero verá las cosas mismas de las que antes sólo veía las sombras, después podrá mirar al fuego, y finalmente podrá subir la cuesta empinada que le conduce a la luz del sol. Tras el tiempo necesario para que sus ojos se habitúen a ella, podrá comenzar a ver la verdadera realidad, mientras que antes sólo veía las sombras de las figuras de las cosas.

Aunque ciertamente no envidiará ya los honores de la morada precedente, ni el *vivir* de aquel modo, imaginemos que quiere volver al fondo de la caverna para liberar a sus antiguos compañeros, y llevarles a la luz. Una vez que haya vuelto a entrar, sus ojos no estarán ya acostumbrados a la oscuridad; entonces, «¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?» (*Rep* 516e-517a).

Sabiendo lo que sucedió a Sócrates, y visto que el mito aparece en medio de la explicación que Platón hace de la educación del filósofo, no es aventurado interpretar que con este pasaje se refiere al maestro. Pero, además, el propio Platón interpreta a continuación el mito de un modo suficientemente claro.

La prisión se puede comparar al mundo sensible («la región que se manifiesta por medio de la vista». *Rep*

517b), y el ascenso hacia las cosas de fuera es comparable «con el camino del alma hacia el ámbito inteligible» (*Rep* 517b), en el que la Idea del Bien destaca como el sol en nuestro mundo.

Este camino ascendente hasta el mundo inteligible no es fácil; y no es ni mucho menos un camino meramente intelectual: «así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo» (*Rep* 518c), el hombre necesita una renovación radical en todo su modo de ser para volverse capaz de contemplar tanta luz. La propia inteligencia, además, no es algo necesariamente beneficioso de cara a la contemplación de la verdadera realidad. Es sin duda un don divino, pero se puede usar de dos modos diversos, uno provechoso y otro perjudicial: junto a la inteligencia propia del verdadero filósofo, participan también de una cierta inteligencia los *astutos*, que «poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige» (*Rep* 519a), especialmente «la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, que inclinan hacia abajo la vista del alma». Es ésta una *mirada penetrante*, en cuanto percibe con claridad todo lo que se refiere a la realidad deseada; pero tal realidad no es más que una sombra de la verdadera realidad, a la cual no se puede acceder sin desembarazarse del peso de tales pasiones. Con ellas, por tanto, es imposible poder subir la cuesta empinada que lleva hacia la luz del sol.

Aplicando el mito a la cuestión que se estaba estudiando, se acaba afirmando que, de cara al gobierno de la ciudad, son igualmente inútiles los que no tienen experiencia alguna de la verdadera realidad y «aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio». Es natural, para Platón, que estos segundos no tengan nin-

gún interés en volver a las tinieblas de la caverna para liberar a sus compañeros, y que por sí mismos no tomen ninguna iniciativa por el bien de sus conciudadanos: «No hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba» (*Rep* 517c). De todos modos, no habría que permitirles quedarse en el exterior, «y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas»; a pesar de que tal retorno puede significar un *vivir peor* para ellos mismos (*Rep* 519d).

Pero no sería de extrañar, una vez vuelto a ocuparse de las cosas de la ciudad, que su inteligencia al inicio sufriese dificultades para habituarse de nuevo al modo de hablar y de argumentar que allí se usa, pudiendo incluso quedar en ridículo delante de los demás al disputar en los tribunales (*Rep* 517d); sin lograr ser convincente a pesar de tener toda la razón, podríamos añadir, pensando en el caso de Sócrates.

Platón es bien consciente de las dificultades de todo tipo que encontrará el filósofo en su retorno a la *caverna*. Pero ello no es razón suficiente para no querer *volver*: ciertamente no encontrará motivos personales para hacerlo, pero hay uno que puede justificar el que se le pueda incluso obligar: el bien de todos sus conciudadanos. A Platón ciertamente le basta acordarse de Sócrates para convencerse de que tal *retorno* puede hacer mucho bien a la ciudad. Y le resulta también evidente que Sócrates, a pesar de todo, fue el más feliz de los hombres, es decir, que el filósofo no necesariamente pierde, al volver al interior de la caverna, la verdadera felicidad que es consecuencia de la contemplación de la verdad. Más que una vuelta permanente al interior de la caverna, se

puede considerar la de Sócrates como una vida a caballo entre dos mundos: el mundo de sus iguales, que desea transformar, y el mundo de la verdadera realidad, ideal según el cual desea transformar la vida de sus conciudadanos.

2. Descubrimiento de su vocación a «vivir filosofando»

> Si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente —aunque sea un tanto ridículo decirlo— a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño; y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano. Según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes (*Apol* 30e).

La primera formación

Todo lo relativo a la juventud y los primeros años de la madurez de Sócrates está sumido en un cierto misterio, por la escasez de datos con que contamos y por la difícil interpretación de algunos de ellos. La primera obra que habla explícitamente de él —la comedia de Aristófanes— fue escrita cuando se acercaba la edad de nuestro filósofo a los cincuenta años. No es de extrañar, porque tardaría algunos años en ser un conocido personaje público, y porque aquellos años —la *edad de Pericles*— fueron una época en la que se escribieron sobre todo grandes tragedias.

El testimonio platónico sobre la educación del maestro no es tampoco claro. En diversos lugares hace decir a Sócrates que fue instruido por el sofista Pródico[1], que na-

[1] *Menón* 96d, *Prot* 341a, *Carm* 163d.

turalmente recibía substanciosos pagos a cambio de sus cursos. Pero a la vez, parece que habría que rechazar que Sócrates haya participado en uno de estos cursos, a tenor de las palabras del *Laques*: a pesar del interés que siempre ha tenido por la educación, Sócrates se lamenta de que nunca ha podido él mismo tener un maestro, diciendo:

> No puedo pagar sueldos a los sofistas, que son los únicos que se pregonaban capaces de hacerme una persona honorable (186c).

No hay que pensar, ciertamente, que Sócrates crea que los sofistas son realmente buenos maestros de la juventud; pero no cabe duda, y los testimonios al respecto son abundantes, que Sócrates estimaba una parte de la actividad propia de los sofistas. Y probablemente tuvo desde su juventud oportunidad de conocer a varios de ellos. En la *República*, por ello, Platón lo representa en diálogo con Protágoras, Hipias y Pródico; y aparece también conversando con Gorgias en el diálogo a él dedicado.

De todos modos, las frecuentes referencias a la sabiduría de los sofistas no están exentas de la famosa ironía socrática. Y así, en mi opinión, hay que interpretar sus referencias al haber sido en juventud discípulo de Pródico. Ello es especialmente claro al inicio del Crátilo, que trata de la exactitud de los nombres. Cuando Hermógenes le pide su opinión sobre el tema, Sócrates responde:

> Si hubiera escuchado ya de labios de Pródico el curso de cincuenta dragmas que, según éste, es la base para la formación del oyente sobre el tema, no habría nada que impidiera que tú conocieras en este instante la verdad so-

bre la exactitud de los nombres. Pero, hoy por hoy, no he escuchado más que el de una dragma (*Crat* 384b).

Siendo el curso de cincuenta dragmas la *base* para llegar a conocer la materia, es difícil pensar que pudiese haber un curso por sólo una dragma; y aunque nosotros no podamos captar la ironía de la afirmación, probablemente Platón hace referencia a algún hecho que supone conocido por todo posible lector.

Además de este posible contacto con los sofistas, se narran de los primeros años de Sócrates muchas otras cosas. Diógenes Laercio, por ejemplo, afirma que de él se contaba que había escrito algunas tragedias, y que fue escultor. Pero el pasaje que más me interesa ahora destacar se encuentra en el *Fedón*, diálogo escrito por Platón en su madurez, y en el que expone con cierta amplitud su «teoría de las ideas». En esta obra, Sócrates cuenta a Cebes lo siguiente:

> Cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué es (*Fedón* 96a).

Estaba interesado en el modo de hacer filosofía de los que nosotros hoy llamamos «presocráticos», y se ocupaba de cuestiones como el modo de desarrollo de los seres vivos o cuál es el elemento con el que pensamos: la sangre, el aire o el fuego. El resultado de tal investigación no fue ni mucho menos satisfactoria:

> Me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano (*Fedón* 96c).

Perdió todas las convicciones que poseía, sin que la investigación le diera nuevas certezas.

Pero un buen día oyó hablar del libro de Anaxágoras, en el que afirmaba que «es la mente la que lo ordena todo y es la causa de todo». Tras la lectura del libro, de todos modos, quedó también defraudado: se maravilla de que, a pesar de su afirmación inicial sobre la inteligencia ordenadora que es causa de todo, de hecho «no le atribuya ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (*Fedón* 98b).

No le queda más remedio, por tanto, que emprender la *segunda navegación* a la búsqueda de las causas verdaderas de la realidad. Tal expresión está tomada del lenguaje marítimo, y se usaba para denominar la navegación que se emprendía a fuerza de remos, cuando, habiendo desaparecido el viento, las velas no servían ya para nada. «En la imagen platónica, la primera navegación simboliza el trayecto de la filosofía recorrido siguiendo el viento de la filosofía naturalista; la "segunda navegación" representa, en cambio, la aportación personal de Platón, la navegación hecha con las propias fuerzas, o sea, dejando de lado la metáfora, su contribución personal»[2], que en buena parte es la teoría de las ideas.

A pesar de que al inicio del siglo XX Burnet y Taylor sostuvieron lo contrario, es hoy común entre los especialistas el entender que la teoría de las ideas es fundamentalmente de Platón mismo. De todos modos, todo parece indicar que el propio Sócrates emprendió ya en parte esta *segunda navegación* para superar el naturalismo de los fi-

---

[2] G. REALE, D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1983, vol. I, p. 98.

lósofos precedentes. Su especulación, como la de cualquier pensador, toma como punto de partida la cultura dominante; la estudia a fondo, la examina para separar lo que es útil de lo que no es más que inútil sofística. Y, como todo pensador genial, intenta con sus propias fuerzas intelectuales superar las dudas, aporías y perplejidades causadas por la insuficiencia de las opiniones dominantes en su cultura.

Sócrates, lógicamente, no es un pensador surgido de la nada. Recibió una educación similar a la de otros muchos coetáneos. Y en alguna época de su vida parece que se interesó por los mismos temas que otros muchos jóvenes cultos: las investigaciones de los naturalistas acerca de la *naturaleza*, y el estudio del *hombre*, propio de los sofistas. Pero el Sócrates que nos ha transmitido Platón es un estudioso exclusivamente de lo que se refiere al hombre, en especial, cuestiones éticas y políticas. Si en su juventud se había interesado por la naturaleza, tales preferencias parecen haber sido posteriormente abandonadas. Platón, de todos modos, volviéndose a interesar por las cuestiones relativas a la naturaleza, en ningún momento cree traicionar el *espíritu* del filosofar transmitido por su maestro: respetando el modo socrático de *vivir filosofando*, amplía sólo el ámbito de las cuestiones sobre las que reflexiona.

La vida ejemplar de Sócrates

Aunque comparte con los sofistas su interés por el hombre, Sócrates está convencido de que a través de la razón se puede llegar a algunas convicciones firmes sobre la naturaleza humana (lo cual era negado por buena parte

de ellos). Éste es, quizás, el rasgo más importante de su filosofía, que transmitirá, a través de Platón y de Aristóteles, a toda la cultura europea.

Pero hay también otros aspectos de su filosofía que se pueden considerar como descubrimientos suyos, y que han pasado al acerbo común de la filosofía: la noción de alma[3], la necesidad de un método lógico para la búsqueda de la verdad, el descubrimiento del universal y de la conciencia, la noción de Dios *purificada* de muchos elementos irracionales y absurdos, etc.

Pero en Sócrates, más que sus ideas filosóficas, llama la atención la armonía que establece entre la doctrina y la vida. Laques, en el diálogo a él dedicado, dice: «Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos» (*Laques* 188c-d). Conocer la vida de Sócrates a través del testimonio de Platón es darse cuenta de que se da en él la más bella de las armonías, de que nada en su vida desentona.

No podemos pensar lo mismo, al contrario, cuando nos enfrentamos con el testimonio que de él da Jenofonte. Al inicio de su *Apología de Sócrates*, por ejemplo, afirmó que Sócrates se expresó en su discurso de defensa

---

[3] Sobre el origen socrático de la doctrina occidental del alma insistió especialmente J. BURNET en su obra *The Socratic Doctrine of the Soul*, «Proccedings of the British Academy», 7 (1916).

con una cierta *altanería*. Y más adelante pone en su boca, en efecto, palabras propias de alguien que está plenamente convencido de que posee muchas virtudes: «¿A quién conocéis que sea menos esclavo que yo de las pasiones del cuerpo? [...], ¿a quién podríais considerar razonablemente más justo que a un hombre que está acomodado a lo que tiene y que no necesita ningún bien ajeno»[4]; y continúa mencionando sus muchas virtudes. Tal Sócrates poseería ciertamente muchas de ellas, pero carecería de la más fundamental: la humildad. Mas entonces no se entendería cómo ha podido pasar a la historia de la filosofía como el más justo de los hombres.

A mi entender, tal *altanería* no sería más que un *lapsus* del propio Jenofonte. Él es ciertamente un gran historiador, pero a lo largo de su obra en diversas ocasiones muestra que no es un profundo filósofo, de modo que las palabras que pone en boca de Sócrates no siempre están a la altura del modo de ser del maestro. A pesar de los *modos de decir* que a veces se le escapan, Jenofonte no quiere nunca criticar a Sócrates, sino todo lo contrario, como lo demuestran las palabras con que acaban sus *Recuerdos de Sócrates*:

> Para mí, siendo tal como lo he descrito, tan piadoso que no hacía nada sin el asentimiento de los dioses, tan justo que no habría hecho el más pequeño daño a nadie, sino que ayudaba muchísimo a los que le trataban, con tal dominio de sí mismo que nunca pudo preferir lo más agradable a lo mejor, tan prudente que nunca se equivocaba cuando juzgaba lo mejor y lo peor, sin necesitar ayuda alguna, sino que se bastaba para el conocimiento de estas nociones, capaz de expre-

---

4 JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 16.

> sarlas de palabra y definirlas, hábil para examinar a los demás, refutarles en sus errores y dirigirlos hacia la virtud y la bondad, a mí, como digo, me parecía todo lo mejor que podría ser un hombre y el más feliz del mundo. Y si a alguien no le gusta así, que compare con la manera de ser de otros y que ante esa comparación juzgue.

La peculiar armonía de vida que, por el contrario, está presente en el Sócrates *platónico* queda bien reflejada en la oración que, al final del *Fedro*, dirige a Pan: «Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro». Y a continuación le pregunta a Fedro: «¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido» (*Fedro* 279b-c). Me parece que las peticiones contenidas en esta oración son un buen resumen de lo que fue la vida de Sócrates, como si Pan hubiese efectivamente concedido a éste lo que le había pedido.

Sólo quien considera como única cosa verdaderamente importante el «ser bello por dentro» será capaz de armonizar todos sus impulsos y sus pasiones; al menos, se esforzará por conseguirlo. La coherencia de exterioridad e interioridad sólo es posible cuando el aspecto racional del alma impone su dominio sobre las otras partes de ella: irascible y concupiscible.

El carácter de Sócrates era por naturaleza el de una persona ciertamente *racional.* Aunque no es amigo de las multitudes, le gusta pasar el tiempo discurriendo con sus amigos, con los que es sencillo, sincero y leal. Amigo de

la belleza, está dispuesto a hacer una excepción a su huida de toda aglomeración si ello le permite participar en una ceremonia bella (*Rep* 327a).

Es ejemplo también de ciudadano ateniense enamorado de su ciudad, de la que sale casi exclusivamente con ocasión de algunas expediciones militares (cfr. *Apol* 28e). Aunque por naturaleza es persona tranquila, es de gran resistencia física y valeroso en las batallas: no por afán de recibir honores, sino por lealtad hacia la patria. Al respecto son claros los testimonios de Alcibíades en el *Banquete* (220d-221a): en la batalla de Potidea (hacia el 431 a. C.) Sócrates le salvó la vida cuando cayó herido, y después hizo todo lo posible para que fuese el propio Alcibíades el que recibiese el premio al valor; y en la batalla de Delión, en el 424, cuando el ejército huía en retirada, Sócrates se retiraba junto a Laques con pleno dominio de sí mismo: «observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a este hombre, se defendería muy enérgicamente. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, pues, por lo general, a los que tienen tal disposición en la guerra ni siquiera los tocan y sólo persiguen a los que huyen en desorden» (*Banq* 221b-c). El propio Laques corrobora el testimonio en otro lugar: «Yo te aseguro que, si los demás se hubieran comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso» (*Laques* 181b).

A pesar de que en esta batalla de Delión había participado como hoplita —signo de ser una persona de cierta posición económica, que le permita al menos proveerse de un armamento completo, incluso una armadura—, al final de su vida sostiene no tener dinero ni si-

quiera para pagar una pena alternativa a la pena de muerte. La causa de este cambio es explicada por el propio Sócrates en el proceso: «He abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar...» (*Apol* 36b). De todos modos, parece que dispuso durante toda su vida de lo suficiente para poder vivir, también porque no necesitaba de mucho para poder hacerlo.

No se preocupaba demasiado del aspecto exterior, y habitualmente andaba descalzo (cfr. *Fedro* 229a). Por ello, cuando al inicio del *Banquete* Aristodemo se encuentra a Sócrates bien aseado y con sandalias nuevas, le sale natural el preguntarle: «¿Dónde vas tan elegante?». A lo cual Sócrates contesta que se dirige al banquete que tendrá lugar en casa de Agatón: «Ésa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante junto a un hombre elegante» (174a).

De su gran resistencia al frío son significativas estas palabras de Alcibíades, referidas a la expedición de Potidea: «En una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo creyendo que los desafiaba» (*Banq* 220a-b).

Grande es también su sobriedad en las comidas y en la posesión de bienes. Diógenes Laercio ha recogido dos anécdotas al respecto: «Más de una vez, observando la gran cantidad de mercancías expuestas a la venta, decía para sí mismo: "de cuantas cosas no siento la necesi-

dad"»[5]. Y esta otra: «Decía que los otros hombres viven para comer, pero él comía para vivir»[6].

Similar es el testimonio de Jenofonte. Por una parte, afirma: «Era tan frugal que no sé si alguien habría podido trabajar tan poco como para cobrar lo que le bastaba a Sócrates»[7]. Y recoge también las palabras de recriminación que Antifonte dirige a Sócrates en presencia de los discípulos de éste, y con la intención de quitárselos: «Estás viviendo de una manera que ni un esclavo le aguantaría a su amo un régimen como ése: comes los manjares y bebes las bebidas más pobres, y la ropa que llevas no sólo es miserable sino que te sirve lo mismo para invierno que para el verano. No llevas calzado ni usas túnica. Encima, no aceptas dinero, que da alegría al recibirlo y cuya posesión permite vivir con más libertad y más agradablemente»[8].

De todos modos, no hay que sacar de Sócrates una idea equivocada. No es que él despreciase por principio todos los placeres, pues acepta aquellos «verdaderos y puros», y que sean compatibles con el pensamiento (*Fil* 63d-e). No acepta, al contrario aquellos que aprisionan al alma en sus pasiones, y le quitan la libertad. Su perfecto dominio al respecto queda también reflejado en otro testimonio de Jenofonte: «Solo comía lo necesario para comer a gusto y se dirigía a las comidas dispuesto de tal modo que el apetito le servía de golosina. En cuanto a la bébida, toda le resultaba agradable, porque no bebía si no tenía sed. Y si alguna vez le invitaban y se mostraba dis-

---

[5] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, L. II, c. V, n. 25.
[6] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*, L. II, c. V, n. 34.
[7] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 5.
[8] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 6, 2-3.

puesto a acudir a una cena, lo que para la mayoría es más difícil, a saber, evitar llenarse hasta la saciedad, él lo resistía con la mayor facilidad»[9].

Era además bien consciente de que la fuerte intensidad de los placeres sexuales los hacen especialmente difíciles de dominar. De todos modos, según el testimonio de Alcibíades al final del *Banquete*, parece que Sócrates había conseguido dominarlos de modo completo. Y aconseja a todos sus discípulos que hagan lo mismo: por un lado, dándoles oportunos consejos, como el que da a Critobulo: huir precipitadamente ante las situaciones *peligrosas*[10]; por otro lado, avisándoles de los peligros de dejarse arrastrar hacia tales amoríos: «¿No serías al punto esclavo en vez de libre, derrocharías mucho dinero en placeres funestos, no te quedaría tiempo para pensar en nada noble y hermoso?»[11].

El descubrimiento de su misión

La perfecta armonía entre doctrina y vida, además de reflejarse en el dominio completo del alma irascible y del alma concupiscible, se refleja también en la dedicación de toda su vida a lo que considera que es su misión: vivir filosofando.

G. Vlastos[12] ha llamado la atención sobre dos textos de los primeros diálogos platónicos, es decir, los que más fielmente reflejan el pensamiento de su maestro Sócrates.

---

[9] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 5-6.
[10] Cfr. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 13.
[11] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 11.
[12] G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, p. 6.

En el primero, Sócrates responde a Critón, que quiere hacerle salir de la cárcel recurriendo a medios poco legales:

> Yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor (*Crit* 46b).

En el segundo, Sócrates se dirige al tribunal que lo juzga; refiriéndose a su actividad, afirma que él ha hecho sólo lo que le ha sido «encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo» (*Apol* 33c).

¿Cómo es posible que quien declara no querer seguir un criterio diverso del que le indique su propia razón, afirme al mismo tiempo que no hace otra cosa que obedecer lo que cree que son mandatos divinos? Es claro, en primer lugar, que para Sócrates no hay contraposición alguna entre la propia razón y los mandatos divinos, como si la Divinidad no fuera inteligente o sus mandatos pudiesen ser de algún modo irracionales. Pero la clave para comprender la actitud socrática a este respecto está en darse cuenta de que el puesto que cree que le ha sido asignado por el dios ha sido precisamente el *vivir filosofando* y *examinando* a sí mismo y a los demás (cfr. *Apol* 28e).

Sócrates narra en la *Apología* el descubrimiento de su misión. Un amigo suyo desde la juventud, Querefonte, fue al santuario de Apolo en Delfos para preguntar a la pitonisa si había algún hombre más sabio que Sócrates. La adivina, como era de esperar ante semejante pregunta, dio la contestación que Querefonte esperaba: nadie había más sabio que él.

Ciertamente no se debe pensar que Sócrates creyese en tales adivinaciones; pero, siendo un hombre de naturaleza reflexiva, quizá tal episodio fue para él ocasión de meditar, de tal modo que, según algunos intérpretes, ése fue el detonante para que Sócrates se diese cuenta de la necesidad de cultivar su propia alma, y de aconsejar a otras personas hacer lo mismo.

Es difícil saber si el oráculo fue causa en Sócrates de una *crisis espiritual*; en cualquier caso, es plausible pensar que ésta haya realmente existido, bien repentina con ocasión del oráculo o de otro episodio similar, o bien más progresiva, durante varios años. Tal *crisis* no sería otra cosa que el paso del modo de pensar propio de sus contemporáneos a su modo personal de hacerlo.

Según la *Apología* platónica, Sócrates se esforzó por confutar el oráculo encontrando una persona que fuese más sabia que él (o, si preferimos, se esforzó por interpretarlo en un modo que no fuese literal). Y lo buscó entre los políticos, los poetas y los artesanos, con resultado en todos los casos negativo. Hay entre ellos algunos que se creen sabios y que aparentan serlo; pero realmente no lo son. Es cierto que tienen un conocimiento extenso de algunos ámbitos, pero ello, según cree Sócrates, les llevaría a caer en un mismo error:

> Me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrían en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría (*Apol* 22d).

Sócrates, por tanto, se da cuenta de que, mientras que él es consciente de no poseer la verdadera sabiduría, otros

muchos creen poseerla, pero en realidad carecen de ella. La auténtica interpretación del oráculo, por tanto, sería ésta: «Es el más sabio el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría» (*Apol* 23b), es decir, el que es consciente de que está muy lejos de ser sabio.

En tal caso, demostrar a alguien que no es sabio sería ciertamente hacerle un favor. Por ello, Sócrates no duda de la utilidad de su actividad, también para aquellos que son interrogados. Así, por ejemplo, en el famoso pasaje del *Menón* en el que Sócrates interroga a un esclavo para demostrar que conocer es recordar, afirma: el esclavo «al principio, no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla» (*Menón* 84a). El esclavo ha descubierto un problema que le ha hecho darse cuenta de que su supuesta seguridad en lo que pensaba no era más que ausencia de reflexión. Y ahora, evidentemente, se encuentra en una situación más favorable: «¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?» (84c).

De todos modos, muchos interlocutores de Sócrates no estaban de acuerdo con su procedimiento. En efecto, una consecuencia de su desenmascarar a los falsos sabios fue el ganarse numerosas enemistades: la de todos aquellos cuya sabiduría había quedado en entredicho delante de un público a veces muy numeroso, y que valoraban más su buena fama que la efectiva sabiduría. Y, lo que era

más peligroso, alguno de estos enemigos eran poetas. Así, al igual que se cuenta de Minos (hijo de Zeus y de Europa), Sócrates se ganó una mala reputación por haber cometido el mismo error: hacerse odioso a algún poeta: «Pues los poetas tienen mucho poder en el prestigio de las personas, según el sentido en que compongan sus poemas, elogiando o hablando mal de la gente» (*Minos* 320e).

Esta actividad suya le crea además la reputación de ser un sabio (*Apol* 23a) que sí sabe esas cosas por las que pregunta, pero no las quiere manifestar. Su intento, por tanto, no sería otro que el dejar en ridículo a los pobres políticos, poetas y artesanos; opinión que quedaría reafirmada por culpa de algunos de los discípulos de Sócrates, que *juegan* a imitarle. Sócrates mismo se lamenta de tal comportamiento:

> Los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos— se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos (*Apol* 23c).

Pero es precisamente de esta irritación de donde surgen las calumnias que llevarán a Sócrates a la muerte. Él mismo explica como nacen: tales *examinados*

> dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo

> que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como son, pienso yo, susceptibles y vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo (*Apol* 23d-e).

A pesar de ser bien consciente de los peligros que le acechaban, Sócrates no quiso, de todos modos, abandonar su actividad. Creía, en efecto, que había recibido el mandato divino de *vivir filosofando* (*Apol* 28e), y que tal misión era un regalo del dios para la ciudad de Atenas (*Apol* 30d). Además de compararse a un tábano que mantiene despierto al caballo de raza (como hemos visto al inicio de este capítulo), se compara también a un médico que corta y cauteriza por el bien de los pacientes:

> Seré acusado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables». ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas? (*Gorg* 521e-522a).

Platón no es, evidentemente, el único convencido de que Sócrates fue efectivamente un don divino para la ciudad: también Jenofonte dedica buena parte de sus *Recuerdos de Sócrates* a mostrarlo. Éstas son sus palabras al inicio del libro tercero:

> Voy a explicar ahora cómo ayudaba a quienes aspiraban a conseguir distinciones, haciéndoles ejercitarse en lo que pretendían.

Y a continuación recoge muchos episodios que muestran cómo intentaba ayudar a sus conciudadanos a que mejorasen, en especial a los que podían ocupar cargos importantes para la ciudad. Y al inicio del cuarto afirma: «Tan útil era Sócrates en toda circunstancia y en todos los sentidos, que para cualquier persona de mediana sensibilidad que lo considerase era evidente que no había nada más provechoso que unirse a Sócrates y pasar el tiempo con él en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Incluso su recuerdo cuando no estaba presente era de gran utilidad a los que solían estar con él y recibir sus enseñanzas, pues tanto si estaba de broma como si razonaba con seriedad hacía bien a los que le trataban».

La fidelidad a su misión

Sócrates está plenamente convencido de que el dedicarse a la filosofía es algo especialmente sacrificado. De hecho, habla de una especie de «conversión» (*Rep* 518d), y del estudio de algunas disciplinas que la facilitan (*Rep* 525c). Era consciente de las dificultades, de tal modo que su fidelidad a la misión que cree haber recibido no es sólo

consecuencia de sus gustos personales, como si a Sócrates le gustase tanto el filosofar que no estuviese dispuesto a abandonarlo. Se manifiesta, por el contrario, una áctitud de fondo, que Jenofonte ha expuesto bellamente con estas palabras: «Si le parecía que le venía alguna señal de los dioses, se habría dejado convencer para obrar contra sus indicaciones menos que si alguien hubiera tratado de convencerle de que contratara para un viaje a un guía ciego o que no conociera el camino, en vez de uno que viera y lo supiera»[13].

Es bien cierto que Sócrates era una persona particularmente dotada para la filosofía; no sólo por su inteligencia, su amor al diálogo y su honestidad intelectual, sino también por su especial capacidad de pararse a pensar en cualquier lugar y tiempo. A veces se le representa reflexionando durante un tiempo en medio de un diálogo, para valorar lo que se acaba de decir, o para encontrar la mejor respuesta a una objeción (*Fedón* 84c; 95e); y sabemos también que en ocasiones se detenía a examinar algunos de los poemas más conocidos (*Prot* 339b).

Pero lo que llama más la atención son dos episodios narrados por Platón en el *Banquete*, que muestran la gran capacidad que tenía Sócrates de permanecer por mucho tiempo meditando; característica que, evidentemente, es propia de todo verdadero filósofo. Al inicio de este diálogo se narra que cuando Sócrates se dirigía con Aristodemo hacia la casa de Agatón —en la que se iba a celebrar el banquete— se quedó rezagado por el camino, concentrado en sus propios pensamientos. Una vez que Aristodemo, invitado por Sócrates a adelantarse, llega a

---

[13] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 3, 4.

casa de Agatón, éste se extraña de que no llegue acompañado de Sócrates. Cuando van a mandar a un esclavo a ver qué le ha sucedido a Sócrates, llega otro esclavo anunciando: «El Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando no quiere entrar». Ante el mandato dado por Agatón de hacerle entrar, Aristodemo, que le conoce bien, responde: «De ninguna manera. Dejadle quieto, pues esto es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre» (*Banq* 175a-b).

Al final de este diálogo se narra otro episodio peculiar. Probablemente es algo exagerado, un simple reflejo de la fama que Sócrates se había ganado con sus frecuentes reflexiones en lugares que a la gente corriente le parecen un poco extraños para pararse a pensar (es la fama de *filósofo* que hoy día se gana el que es capaz de estar absorto en la lectura de un libro *profundo* cuando otras personas están, en la misma habitación, viendo la final de la Copa de Europa de fútbol).

El episodio al que me refería lo narra Alcibíades. En una cierta ocasión, durante la expedición militar contra Potidea, en la que participaron juntos, «habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros: «Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo». Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar —y como era entonces verano—, sacaron fuera sus petates, y a la vez que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol» (*Banq* 220c-d).

A esta gran capacidad de reflexión se une el que pocas cosas le gustan más que el meditar o el hablar con interlocutores interesantes. Por ello sale en muy pocas ocasiones de la ciudad, puesto que es allí donde más fácilmente puede encontrar a personas que le ayuden a aprender. Hasta tal punto es así que al inicio del *Fedro* es fácilmente convencido por Fedro de acompañarle a un paseo por las orillas del Iliso sólo porque le ha prometido referirle el discurso de Lisias que acaba de escuchar, del que conserva una copia escrita. En palabras de Sócrates:

> Como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos (*Fedro* 230d).

Cuando salen de la ciudad y comienzan a contemplar las maravillas de la naturaleza, Sócrates se asombra ante todo lo que está viendo, dando a entender que nunca lo había visto. Ante la sorpresa de Fedro, Sócrates le responde:

> No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad (*Fedro* 230d).

Sócrates se llega incluso a definir como un «maniático de escuchar discursos» (*Fedro* 228b). Y Fedro, una vez que ha leído ya el discurso de Lisias, y para lograr que Sócrates haga también uno sobre el mismo tema, le dice:

> Si no me pronuncias tu discurso ante este mismo árbol, nunca te mostraré otro discurso ni te haré partícipe de ningún otro, sea de quien sea.

A lo cual Sócrates responde:

> ¡Ah, malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre amante, como yo, de las palabras, a hacer lo que le ordenes (*Fedro* 236e).

Pero, a mi entender, sus dotes y gustos no explican suficientemente su absoluta dedicación a tal actividad. Hay algo más, que se manifiesta en su fidelidad a la vocación recibida también frente al peligro de muerte que se cernía sobre él, en caso de que continuase con su actividad. En la propia *Apología* manifiesta que no está dispuesto a dejar de filosofar ni siquiera si le ponen esa condición para dejarle libre. Y las razones que da para no querer vivir «en silencio y llevando una vida tranquila» son, por una parte, que «eso es desobedecer al dios», y por otra, que el mayor bien para un hombre es el tener conversaciones acerca de la virtud y de temas similares, hasta el punto de que *una vida sin examen* no es digna de ser vivida (*Fedro* 230d).

Una nueva noción de filosofía

Cuando Sócrates, reflexionando sobre el episodio de la pitonisa de Delfos —que había afirmado que él era la persona más sabia—, descubre cuál era su misión respecto a la ciudad de Atenas, descubre al mismo tiempo una nueva noción de filosofía; es prueba de ello su afir-

mación de que, a partir de tal momento, debe vivir filosofando *y examinándose a sí mismo y a los demás* (*Apol* 28e). Desde entonces, para Sócrates la filosofía no será otra cosa que el prestar constantemente atención a la propia alma, sabiendo que es inmortal, para que pueda vivir *la vida más digna de ser vivida* durante su paso por la tierra, y lograr también tras la muerte continuar gozando de una vida digna.

Sócrates se sorprende de que haya personas que, llevadas por «su insensatez y su extrema inconsciencia», se olviden de que con el tipo de acciones que realizan se hacen semejantes a uno de los dos paradigmas posibles: «el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande» (*Teet* 176e). Al contrario, Sócrates es muy consciente de lo que se está jugando el hombre y, por ello, no quiere tampoco dejar de ayudar a los demás a que presten atención a la *calidad* de su alma:

> Mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?» (*Apol* 29d-e).

Se comprende, por tanto, que el filosofar, además de ser la actividad más digna, sea al mismo tiempo la más necesaria (*Eutid* 282d) y la más beneficiosa. De qué ser-

viría, por ejemplo, «poseer todo el oro del mundo», o saber «transformar todas las piedras en oro», si no supiésemos después hacer buen uso de él (*Eutid* 288e-289a). Es la sabiduría, al contrario, el tesoro más valioso que podemos encontrar; y no extraña, por ello, que en la oración que al final del *Fedro* Sócrates dirige a los dioses incluya entre sus peticiones el poder siempre considerar rico al sabio.

Pero el vivir filosofando, además de necesario y beneficioso, no es una simple renuncia a todo lo bueno, una resignada donación de todo lo que de bueno hay en esta vida, a cambio de una futura felicidad en la *otra* vida. En primer lugar, porque hay una continuidad entre *esta* vida y la *otra*, de modo tal que habría que hablar más bien de una sola vida, vivida en dos lugares bien diversos. Pero hay además otra razón, y es que, para poder ser felices, los hombres han de aprender a hacer un buen uso de las cosas, es decir, han de tratar de obtener el mayor saber posible (*Eutid* 282a), pues «el saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber» (*Eutid* 280a).

Se entiende, por tanto, que Sócrates no considere temas de poca importancia aquellos que tratan «del modo en que se debe vivir» (*Rep* 352d); las conversaciones que giran en torno a este tema, al contrario, tratan «de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio» (*Gorg* 500b-c).

Este *tomarse en serio* las cuestiones más importantes es también hoy, según la opinión común, una caracterís-

tica del verdadero filósofo. Quizá habría que añadir un pequeño pero importante matiz: sería más bien un tomarse en serio cuestiones que *los propios filósofos creen* que son importantes, descuidando en cambio aquellas que *realmente* lo son. Surge así la típica figura del sabio despistado, que vive en su mundo *irreal*. De él se puede decir que tiene una *forma de vida* peculiar, que es del todo ajena a las necesidades prácticas de las personas corrientes.

Estos diversos tópicos que componen la opinión común acerca de lo que es la filosofía están ya presentes en los diálogos del propio Platón. Por una parte, una cosa muy característica del filósofo sería el admirarse de frente a algunos aspectos de la realidad que no a todas las personas despiertan admiración; es más, éste sería precisamente el origen de la filosofía (*Teet* 155d). Así se entiende, por ejemplo, que al final del *Protágoras*, después de haber reconducido el diálogo hacia la exégesis de algunos poetas, la conversación llegue a un momento de crisis, de la que Sócrates intenta salir abandonando este terreno de la interpretación de los cantos líricos y épicos: «Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas», es decir, de personas que «no pueden tratar unos con otros por sí solos [...], con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación» (*Prot* 347c). Las personas suficientemente educadas, al contrario, son capaces de tener por sí mismos opiniones propias y, cuando discuten entre ellos, ponen a prueba la verdad de sus propios razonamientos.

Pero el tener opiniones propias acerca de la realidad no significa, evidentemente, estar convencido de no po-

derse equivocar[14]. Por ello mismo a Sócrates le gusta hablar con personas de edad venerable, que han recorrido ya el camino que nosotros mismos hemos también de recorrer y pueden indicarnos si es «escabroso y difícil, o bien fácil y transitable» (*Rep* 328e). Pero, para que tales diálogos sean fructíferos, es necesaria una actitud de fondo de humildad: reconocer que no se sabe todo, y que otras personas nos pueden enseñar.

En efecto, encontrar respuestas satisfactorias a todas las preguntas importantes no es algo fácil; y Sócrates era consciente de ello. Pero es mérito suyo el haber planteado bien las preguntas fundamentales sobre la naturaleza del hombre, y el sentido y valor de su existencia. Al mismo tiempo, ha intentado ayudar a otros a planteárselas, mostrándoles que no conocen todavía las respuestas.

Pero el reconocer que no se sabe todo, que tenemos mucho que aprender, no puede llevarnos a pensar que lo propio del sabio sea un simple todavía no saber, un no haber encontrado las respuestas satisfactorias y estar por ello todavía en camino.

Estas dos dimensiones del filósofo que hemos de hacer compatibles —el todavía no saber y el saber ya algo— están armoniosamente descritas en el mito del nacimiento de Eros, narrado por Platón en el *Banquete* (203-204): es hijo de Poros —dios que de nada carece— y de Penía —personificación de la pobreza—; participa por ello de características aparentemente contrarias: es, por un lado, «duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siem-

---

[14] Este doble aspecto de la razón —firme búsqueda y debilidad— es señalado en la Encíclica *Fides et ratio* (n. 75) como una fundamental contribución de la filosofía griega al pensamiento posterior, de la que es importante no prescindir. Sobre ello volveré en el *Epílogo*.

pre en el suelo y descubierto»; por otro lado, es «valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida [...] No es por naturaleza ni mortal ni inmortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre». En resumen, ni está totalmente falto de todo recurso, ni es plenamente rico.

Este estar entre la riqueza y la indigencia se manifiesta también en que la filosofía está en el medio de la sabiduría y la ignorancia: esto es precisamente lo propio del *amante de la sabiduría*. En efecto, no puede serlo ni un dios, que ya posee la sabiduría y por tanto no *desea* adquirirla, ni aquel que es tan ignorante que ni siquiera se da cuenta de que lo es; éste cree ser suficientemente inteligente y sabio, y no desea tampoco adquirirla: «pues el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar».

Ésta es precisamente la razón por la que a quien vive reflexionando acerca de las cuestiones fundamentales no le conviene el nombre de «sabio» (adecuado sólo para quien ya ha alcanzado la sabiduría), sino más bien el de «filósofo», es decir, «amante de la sabiduría» (cfr. *Fedro* 278d, *Lisis* 218a).

Esta concepción de la filosofía como tendencia, posesión siempre parcial de la sabiduría, es una de las herencias más importantes transmitidas por Sócrates a la historia de la filosofía. Pero en ella, al mismo tiempo, están presentes dos ingredientes difícilmente conciliables, que producirán a lo largo de los siglos una tensión que, en muchas ocasiones, impedirá su pacífica armonía: por un lado, la confianza en las fuerzas de la razón; por otro, la certeza de los límites

de nuestras capacidades, que lleva a estar siempre convencido de que queda todavía mucho camino por recorrer.

La apología del filósofo distraído

Como ya he dicho, es objeción típica contra los filósofos el que se ocupan de cosas que no tienen *realmente* importancia alguna. Tal objeción no es reciente, como prueba la anécdota que se cuenta del primero de los filósofos, Tales de Mileto: «Cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies» (*Teet* 174a).

No es casualidad tampoco que la primera obra en la que encontramos una referencia a Sócrates sea una comedia en la que se le describe reunido con sus discípulos en el Pensatorio, ocupándose de las cosas del cielo. Es inevitable, según parece, que los filósofos, al «volver dentro de la caverna», parezcan personajes ridículos a los ojos de los que todavía no han salido de ella[15]. Son, simplemente, personas que viven en las nubes.

Pero algunos de los personajes de los diálogos platónicos llegan todavía más lejos en su crítica a los filósofos: no serían sólo inútiles, sino incluso perjudiciales.

Así, por ejemplo, después de haber hecho Sócrates su apología del filósofo-gobernante en la *República*, Adimanto, que no pretende manifestar opiniones propias sino sólo poner objeciones para animar el diálogo, afirma:

---

[15] L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, p. 106.

«Cuantos se abocan a la filosofía, no adhiriéndose simplemente a ella con miras a estar educados completamente y abandonándola siendo aún jóvenes, sino prosiguiendo en su ejercicio largo tiempo, en su mayoría se convierten en individuos extraños, por no decir depravados, y los que parecen más tolerables, no obstante, por obra de esta ocupación que tú elogias, se vuelven inútiles para los Estados» (*Rep* 487c-d). De entre los filósofos, por tanto, no son perjudiciales para el estado sólo aquellos que son simplemente inútiles: poco consuelo, ciertamente, para dedicarse a tales ocupaciones.

Pero el caso sería también grave si tales filósofos «simplemente inútiles» hubiesen sido algunos años antes jóvenes en quienes la ciudad podía poner su esperanza, por sus capacidades intelectuales y sus virtudes. En tal caso, la acusación contra la filosofía sería todavía más dura: hacer inútiles para la sociedad a quienes podían ser de gran utilidad para ella.

La defensa que hace Platón de la vida filosófica tiene su fundamento en el convencimiento de la utilidad del filósofo de cara a la sociedad (le bastaría pensar en su maestro para convencerse de ello). Pero, al mismo tiempo, es una defensa que no olvida el hecho de que, en muchas ocasiones, el filósofo no es precisamente persona práctica en las cosas de la vida ordinaria: «En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su es-

fuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente» (*Teet* 174a). De ello deriva el que no sabrá defenderse en los tribunales (clara alusión al proceso de Sócrates), y que «caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia» (174c). Y podría incluso tener serias dificultades en las más simples cuestiones prácticas, como «preparar el lecho, condimentar las comidas o practicar lisonjas» (175e).

Pero, ¿se puede considerar este personaje sabio y despistado como verdaderamente inútil para la sociedad? Platón, evidentemente, piensa que no. Es más, echa la culpa de la inutilidad a aquellos que no se saben servir de él: «Porque no es acorde a la naturaleza que el piloto ruegue a los marineros que se dejen gobernar por él, ni que los sabios acudan a las puertas de los ricos». Es en cambio el enfermo el que ha de acudir al médico, y las personas que desean ser gobernadas a los que son capaces de hacerlo. Y los verdaderos pilotos, las personas más capaces de llevar a buen puerto las más importantes empresas humanas, son precisamente aquellos que eran calificados como «inútiles y charlatanes de las cosas que están en lo alto» (*Rep* 489b-c). Sócrates intentó él mismo ayudar a sus contemporáneos a pilotar la nave de sus propias vidas; e intentó formar buenos gobernantes para la propia ciudad de Atenas. Pero, por seguir con el símil, los marineros —que carecían de toda ciencia de la navegación— se amotinaron, y echaron por la borda al piloto y sus aprendices; pensaban con ello poderse hacer con el poder en la nave, para dirigirse donde querían; incluso querían creer que con sus acciones conseguirían salvar todo su equipaje. Pero no consiguieron otra cosa que dejar la nave a merced de las corrientes: más que por no poseer la técnica de la navegación, por no saber siquiera dónde tenían que dirigirse.

3. Puesta en práctica de su misión: la educación de los jóvenes

[Sócrates] decía que se maravillaba de que los escultores de estatuas de mármol se preocupasen de hacer que el bloque de mármol fuese lo más semejante posible al hombre, pero que ellos mismos no se ocupasen en absoluto de no parecer semejantes al mármol (DIÓGENES LAERCIO, *Vida de filósofos*, L. II, c. V, n. 33).

Al inicio de sus *Recuerdos de Sócrates* (L. I, 2), Jenofonte se sorprende de que «algunos se dejaran convencer de que Sócrates corrompía a la juventud». Un hombre que, como él, era el más justo de los ciudadanos, ¿de qué modo podía corromper a los jóvenes? Pero, al mismo tiempo, tal acusación no le coge de sorpresa, pues él mismo nos narra que pocos años antes del proceso, «cuando los Treinta condenaron a muerte a un gran número de ciudadanos de los más respetables e impulsaban a muchos al delito», ante la crítica de tales excesos hecha por Sócrates, «Critias y Caricles mandaron llamar a Sócrates, le mostraron la ley y le prohibieron dirigirse a los jóvenes». Con su estilo peculiar de jugar con la ironía, también cuando estaba en juego su propia vida, Sócrates les pregunta hasta cuándo debe considerar que los hombres son todavía *jóvenes* y si debe abstenerse de hablar con ellos en todos los casos o sólo en algunas ocasiones. La respuesta es bien precisa: «No hables con personas más jóvenes de treinta años». Pero

todavía las cosas no están del todo claras para Sócrates, que insiste:

> En el caso de que quiera comprar algo, si el vendedor no tiene aún treinta años, ¿puedo preguntarle cuánto pide?

Dejando de lado lo que puede haber de fantasía en el episodio, es un buen ejemplo del miedo que algunos gobernantes tenían de la capacidad de convicción socrática y, en particular, de su afición a ayudar a los jóvenes a valorar críticamente la actuación de los hombres públicos, juzgándolos desde una perspectiva racional, sin dejarse llevar de las modas del momento o del deseo de contentar a los personajes más poderosos. A lo largo de este capítulo, tras considerar un poco más de cerca la acusación de corrupción de jóvenes, veremos cuál era, por el contrario, su actitud respecto a ellos, que le convertía en alguien peligroso para las poco honestas intenciones de algunas personas influyentes.

La acusación de corrupción de jóvenes

A pesar de que la acusación resultara convincente en el juicio contra Sócrates, no fue en ningún momento clarificada durante el proceso: ¿a quiénes, en concreto, había corrompido Sócrates?, ¿cómo les había corrompido? Las respuestas que estas preguntas tenían en la mente de los acusadores, por razones que más adelante entenderemos, no podían ser expuestas durante el proceso.

Jenofonte, en cambio, resulta mucho más explícito. Toda su apología de la persona y la actividad de Sócrates parece que iba dirigida contra las acusaciones lanzadas

contra él por el sofista Polícrates, pocos años después del proceso.

Por lo que parece, este sofista afirmaba diversas cosas sobre la pésima influencia que ejercía Sócrates. Repetía, por una parte, algunas ideas ya contenidas en *Las Nubes* de Aristófanes, como que «enseñaba a ultrajar a los padres, persuadiendo a sus amigos de que los hacía más sabios que sus padres». Pero Jenofonte da testimonio también de una acusación *más seria*: que «al menos dos contertulios que tuvo Sócrates, Critias y Alcibíades, hicieron muchísimo daño a la ciudad. Pues Critias fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía, y Alcibíades, por su parte, fue el más disoluto e insolente de los personajes de la democracia»[1]. Si la relación de Sócrates con ambos políticos era tan estrecha como se pretendía, a los ojos de sus conciudadanos él mismo se hacía de algún modo responsable de los excesos de sus discípulos, que no eran pocos.

Alcibíades había nacido hacia el 450 a.C. en una familia importante. Su educación fue confiada a su pariente Pericles, el hombre más poderoso de la Atenas de entonces; pero ya desde joven —sin duda antes de la batalla de Potidea, hacia el 431— comenzó a recibir la influencia de Sócrates. Era una persona soberbia y genial, llena de dotes: famoso por su belleza, rico, inteligente. Desde joven se empeña en ser el más grande de los políticos, todavía más que su tutor Pericles; y ya hacia el 420 es el líder de los democráticos más extremistas, soñando con el total aislamiento de Esparta.

---

[1] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 2, 12.

Sus problemas con la ciudad comenzaron a raíz de la expedición a Sicilia (415-413), de la que fue principal inspirador: lo que pretendía servir para mantener la hegemonía de Atenas —gracias a las riquezas de la isla que se quería conquistar— fue al contrario lo que la llevó a la ruina. Y, por si fuera poco, a mitad de expedición le fue ordenado a Alcibíades volver a la patria para defenderse de la acusación de impiedad, por un episodio poco claro ocurrido antes de su marcha. No deseando sufrir un proceso, escapa precisamente a Esparta, convirtiéndose con ello en un traidor a la patria.

De todos modos, poco tiempo después, tras la caída del gobierno democrático, regresa a la ciudad para ocupar de nuevo cargos importantes (hacia el 408 vuelve a ser de nuevo estratego). Pero al año siguiente decide irse al exilio, donde en el 404 fue hecho asesinar por el gobierno de los Treinta, que entonces mandaba en la ciudad de Atenas.

En el momento del proceso, por tanto, Alcibíades era recordado por muchos como un oportunista, abiertamente acusado de traición a la patria y de sacrilegio. El que el recuerdo de tal personaje estuviera de algún modo unido a la persona de Sócrates no era para éste cosa buena. Y lo mismo se puede decir de Critias, que era pariente de Platón (primo de su madre). Perteneciente al partido aristocrático, fue el jefe del gobierno filo-espartano de los Treinta (en el 404). Entre éstos se encontraba también su hermano Cármides, que, según Jenofonte[2], fue animado a entrar en política precisamente por Sócrates. Si ya todos los que participaron en tal gobierno te-

---

[2] *Recuerdos de Sócrates*, III, 7.

nían fama de violentos, imaginemos lo que de él pensaba Jenofonte cuando afirma que «Critias fue el más ladrón y violento de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía».

Aunque tanto Alcibíades como Critias estaban ya muertos cuando Sócrates es juzgado, los acontecimientos en los que habían participado eran todavía recientes, y podemos pensar que algunos democráticos no estaban tranquilos sabiendo que Sócrates continuaba su actividad educativa: se corría de nuevo peligro de que ejercitase su perversa influencia sobre otros jóvenes, que podrían dar en el futuro problemas semejantes a los producidos por aquellos discípulos suyos.

Pero entonces, si la influencia ejercida por Sócrates sobre tales políticos fue tan decisiva para convencer a los miembros del Tribunal de que Sócrates era corruptor de jóvenes, ¿por qué no son mencionados durante el proceso? Al explicar los verdaderos motivos que movían a los acusadores tendremos ocasión de responder a esta pregunta.

La defensa hecha por Sócrates en la *Apología*

La defensa que hace Sócrates en la *Apología* contra esta acusación es una verdadera obra maestra (24a-28a). La hace en un divertido diálogo con el que la había presentado, Meleto, a quien llama, no sin cierta ironía, «el honrado y amante de la ciudad». Tras recordar la acusación, lanza él la suya:

> Yo, por mi parte, afirmo que Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas

que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

Y bien que lo demuestra.

Para mostrar que Meleto nunca se había preocupado de los temas educativos, a través de un corto interrogatorio con preguntas y respuestas breves le hace afirmar, en primer lugar, que todos los atenienses, con sólo la excepción de Sócrates, hacen buenos y honrados a los jóvenes. Se ve que Meleto no era un hábil orador, y a Sócrates no le resulta difícil mostrar la absurdidad de tal opinión: «Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan», cosa que, desde luego, no sucede con los caballos y con otros animales, a los que sólo personas expertas pueden amaestrar.

Pero Sócrates es consciente de que los miembros del tribunal no van a juzgar dependiendo de si consiga o no rebatir a Meleto: ellos tienen otros acontecimientos y otras personas en la cabeza, y Sócrates lo sabe. Por ello, explica que él no es responsable de las malas acciones que hayan podido cometer las personas que se le han acercado. En primer lugar, porque son muchísimos los que han tenido ocasión de hablar con él, ya que nunca ha rehusado hablar con ninguno:

> Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie.

Además, el hecho de que algunos de ellos fuesen hombres honrados y otros no no puede ser en ningún caso culpa de Sócrates; lo sería el haber hecho que algunos de los que eran antes honrados se convirtiesen en

malvados a través de sus enseñanzas o su ejemplo. Pero entonces Sócrates podría preguntar a Meleto —como hace en la *Apología* de Jenofonte—:

> Dinos entonces si conoces algún joven que por mi influencia se haya convertido de pío en impío, de prudente en violento, de parco en derrochador, de abstemio en borracho, de trabajador en vago, o sometido a algún otro perverso placer (n. 19).

Meleto no puede presentar a ninguno de éstos, porque no existen. Lo más que puede responder es:

> Yo sé de personas a las que has persuadido para que te hicieran más caso a ti que a sus padres (n. 20).

Lo cual, desde luego, no es un argumento muy contundente; bastaría pensar en hijos de delincuentes, deshonestos, traidores, etc.: ¿no sería acaso una buena obra el intentar liberarlos de la perversa influencia de sus padres? Pero además, al igual que «en cuestión de salud las personas hacen más caso de los médicos que de sus padres», ¿acaso no deberían también hacer más caso a Sócrates que a sus padres en cuestión de educación, de la que durante tantos años se ha ocupado?

Hay otro argumento de su defensa igualmente contundente:

> Si yo corrompo a unos jóvenes ahora y a otros los he corrompido ya, algunos de ellos, creo yo, al hacerse mayores, se darían cuenta de que, cuando eran jóvenes, yo les aconsejé en alguna ocasión algo malo, y sería necesario que subieran ahora a la tribuna, me acusaran y se vengaran. Si ellos no quieren, alguno de sus familiares, padres, hermanos y

otros parientes; si sus familiares recibieron de mí algún daño, tendrían que recordarlo ahora y vengarse (*Apol* 33c-d).

Cuando pronuncia estas palabras, Sócrates está viendo entre el público a muchos de sus discípulos: Critón con su hijo Critobulo, Lisanias y su hijo Esquines, Antifón, Nicostrato, Paralio, Adimanto y su hermano Platón, Ayantodoro y su hermano Apolodoro. Son muchos y vienen acompañados de sus familiares; pero no para acusar, sino todo lo contrario. ¿Qué explicación puede darse de este hecho? Sócrates encuentra sólo una:

> Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos, no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad (*Apol* 34b).

Tan seguro está de que nunca ha defraudado a quienes se acercaban a él, que al final de la *Apología* dirige a los jueces las siguientes palabras:

> Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser nada (*Apol* 41e).

Después de su condena a muerte, como veremos, no será menor el testimonio de hombre justo que dará durante los días de espera de la ejecución de la condena: ¿cómo se podría explicar que quien ha corrompido a los

jóvenes no acepte escapar de la cárcel, cuando su amigo Critón había ya sobornado a los carceleros?; y ¿no sería absurdo que el que ha enseñado a tantos a obrar injustamente no quiera hacerlo precisamente por no querer cometer una injusticia? Al considerar el *Critón* tendremos ocasión de contemplar el testimonio supremo del justo que acepta la muerte injusta por respeto de la ley, y para no escandalizar a ninguno.

La educación de los jóvenes a la filosofía

Al acercarnos a la vida de Sócrates nos puede extrañar el que una persona tan interesada en los problemas sociales y políticos de la ciudad no haya querido intervenir activamente en política. ¿No hubiera sido mejor que él, que parece ser la persona más preparada, el que mejor conoce lo que es justo, hubiese intentado poner en práctica sus conocimientos?

En su defensa delante del tribunal, según narra Platón, Sócrates mismo había explicado que el *algo divino* que encuentra junto a sí, y que desde niño orienta su actuar, se había opuesto a que ejerciera la política; y, a juicio de Sócrates, muy acertadamente, ya que «no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales» (*Apol* 31e). Y, para dar testimonio de los peligros que su vida ha efectivamente corrido en las pocas ocasiones en las que ha debido ocupar cargos en la ciudad, Sócrates cuenta dos episodios significativos, que estuvieron a punto de causarle la muerte, tanto a manos del partido democrático como del oligárquico (*Apol* 32b-d).

De todos modos, era consciente de que su influencia sobre la ciudad no era menor por el hecho de no intervenir activamente en política; es más, el no hacerlo le había permitido precisamente prolongarla por muchos años, al mantenerse en cierto modo *a la sombra*. Si hubiera salido más al descubierto una persona como él, llamando en público a cada cosa por su nombre, difícilmente podría haber mantenido la vida en una ciudad en la que con tanta facilidad *rodaban cabezas*.

Su influencia, además, era especialmente relevante porque se dirigía en buena parte a formar a aquellos jóvenes que dieran esperanza de poder ser algún día unos buenos gobernantes. Su proyecto de reforma comienza precisamente por transformar a las personas que un día podrán convertirse en dirigentes, animando a ejercer la política a los que reúnen condiciones para ello y educando en la verdad a los que ya han decidido ocuparse de las cuestiones públicas.

No es difícil darse cuenta de las dificultades que el intento de hacer de estos jóvenes auténticos filósofos lleva consigo, dado el modo propio de ser que caracteriza a la juventud. A este respecto, son claras las reflexiones que el anciano Céfalo hace al inicio de la *República*; refiriéndose a los placeres más sensibles, afirma:

> Me he liberado de ello tan agradablemente como si me hubiera liberado de un amo loco y salvaje [...] En la vejez se produce mucha paz y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos (*Rep* 329c-d).

Sólo ahora, cuando los placeres del cuerpo no *claman por sus derechos,* crecen en Céfalo «los deseos y placeres en lo que hace a la conversación» (*Rep* 328d). Pero Sócrates, desde luego, no estuvo nunca dispuesto a esperar hasta tan tarde, cuando ya difícilmente alguien puede recibir la oportuna educación. Para él, al contrario, nada hay *más divino* que la educación propia y la de los familiares (*Téages* 122b).

De ello es prueba también el diálogo *Laques.* En él aparecen dos personajes, Lisímaco y Melesias, a quienes preocupa especialmente la educación de sus hijos; están dispuestos a dedicar a ello las energías que sean necesarias y, sobre todo, no tienen deseos de cometer los errores que sus propios padres cometieron con ellos. Sócrates les responde:

> Todos nosotros debemos buscar en común un maestro lo mejor posible, primordialmente para nosotros, pues lo necesitamos, y luego, para los muchachos, sin ahorrar gastos de dinero ni de otra cosa (*Laques* 201a).

No puede extrañarnos, por ello, que fuesen numerosos los padres que acudían a Sócrates pidiéndole consejo sobre la educación de sus hijos. Al inicio del probablemente inauténtico diálogo *Téages,* por ejemplo, Demódoco hace partícipe a Sócrates de sus preocupaciones por la educación de su hijo Téages, que desea convertirse en una persona sabia e intenta convencer a su padre de que le pague un curso con alguno de los más célebres sofistas. Pero Demódoco tiene miedo de que «tropiece con cualquier otro que me lo pervierta» (*Téages* 127c) y pide por ello ayuda a Sócrates. Éste recomienda que su educación fuese confiada más bien a alguno de los buenos políticos

de la ciudad, sin tener que pagar a cambio de las enseñanzas, pero Demódoco querría que fuese el propio Sócrates el que se ocupase de la educación de su hijo. Como hace siempre en tales casos, Sócrates renuncia a hacerse cargo de tal responsabilidad, aduciendo su ignorancia. El propio Téages, por lo que parece, está de acuerdo con lo que pretende su padre, y no comparte la opinión que Sócrates tiene de sí mismo:

> No parece que Sócrates tenga ningún deseo de admitirme como discípulo, a pesar de que mi voluntad está dispuesta, si él consiente. Pero está bromeando con nosotros. Porque yo sé de compañeros míos, incluso algo mayores que yo, que antes de tratar con él no valían nada, pero desde que lo frecuentaron, en muy poco tiempo parecen superiores a todos cuantos antes estaban por encima de ellos (*Téages* 128b-c).

A todos los que conocen a Sócrates, en efecto, les es evidente que hace un gran bien a sus discípulos. No porque les enseñe una serie de verdades para que las aprendan de memoria, sino porque les ayuda a convertirse en verdaderos filósofos; no les enseña una filosofía sino una forma de vida: vivir filosofando. Es desde esta perspectiva desde la que hay que entender todas las afirmaciones acerca de su propia ignorancia y su incapacidad de enseñar algo. El propio Sócrates lo dice explícitamente:

> Los que tienen trato conmigo, aunque parecen algunos muy ignorantes al principio, en cuanto avanza nuestra relación, todos hacen admirables progresos, si el dios se lo concede, como ellos mismos y cualquier otra persona puede ver. Y es evidente que no aprenden nunca nada de mí, pues son

> ellos mismos y por sí mismos los que descubren y engendran muchos bellos pensamientos (*Teet* 150d).

Pero, teniendo en cuenta el sentido preciso que el vivir filosofando tiene para Sócrates, no es de extrañar que en esta relación con los discípulos intente en primer lugar crear en ellos las condiciones morales y vitales para poderse dedicar a la filosofía. No sorprende, por tanto, que «si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado», para recordar lo que no ha hecho bien en el pasado o lo que actualmente no hace bien (*Laques* 187e-188a).

En definitiva, trata de crear en torno a él un ambiente peculiar, porque la solución de muchos problemas sólo se puede entender «después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él» (*Carta séptima* 341c) —usando la expresión utilizada por Platón para referirse al único modo en que se puede transmitir la doctrina de los principios, es decir, el único modo en que se puede enseñar la más profunda filosofía—.

Es evidente que, de todos modos, tal ambiente no era siempre suficiente para conseguir los efectos esperados. Sócrates sabía bien que su influencia era en ocasiones muy limitada y no conseguía siempre dejar en los discípulos una impresión duradera, de tal modo que muchos, mientras están cerca de Sócrates, «progresan admirablemente, pero cuando se alejan, de nuevo dejan de diferenciarse de cualquier otro» (*Téages* 130a). Es desde esta

perspectiva como tenemos que considerar su relación con Critias y Alcibíades.

La cuestión de Critias y Alcibíades

Cuando Jenofonte se ocupa de la relación de Sócrates con estos dos personajes, no trata ni de negar el que hubieran estado durante un tiempo cerca de él, ni que no hubieran cometido por su parte fechorías; intenta simplemente explicar cuál fue la relación que ambos tuvieron con Sócrates. Para ello se pregunta:

> ¿Podría decir alguien que aspiraban a la compañía de Sócrates deseando participar de la vida moderada que llevaba, o porque creían que si trataban con él llegarían a ser capacitadísimos en el arte de hablar y obrar?

Sabiendo que aquellos eran «por naturaleza los más ambiciosos de todos los atenienses», podemos suponer cuál es la respuesta que da Jenofonte:

> Por mi parte, creo que si un dios les hubiera propuesto vivir toda su vida como veían vivir a Sócrates o morir, ambos habrían preferido más bien morir. Con su conducta se pusieron en evidencia, pues tan pronto como se consideraron superiores a sus compañeros, se apartaron de Sócrates y se dedicaron a la política, que es la razón por la que le buscaron[3].

Desde la perspectiva platónica es muy similar la defensa contra la acusación de haber corrompido a estos dos políticos. Los dos diálogos dedicados a Alcibíades,

---

[3] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 2, 12-16.

por ejemplo, son respectivamente apologías contra la acusación de corromper a los jóvenes y de impiedad.

El *Primer Alcibíades*, que es el que ahora nos interesa, comienza con unas palabras de ánimo dirigidas por Sócrates a Alcibíades, que al parecer, había sido abandonado por todos sus amigos y admiradores; sólo Sócrates le ha quedado como amigo fiel. Y, como amigo que es, le manifiesta cuál es en su opinión la causa de este abandono: todos se han alejado de él a causa de la soberbia con que Alcibíades los trataba.

El Alcibíades que se describe en el diálogo es una persona todavía joven, pero que piensa que ya está suficientemente preparado para dedicarse a la política. Sócrates intentará, en primer lugar, hacerle ver que no ha llegado todavía el momento adecuado para hacerlo, ya que desconoce aún lo que antes de entrar en política debería saber: qué es la justicia y qué es lo útil. Y se lo hace ver sin dificultad, a juzgar por la expresión de turbación que sale de la boca de Alcibíades:

> Yo no sé ni lo que digo, y en verdad me da la impresión de que me encuentro en una situación absurda, pues al contestarte, unas veces pienso una cosa y otras veces otra (*Alc I* 116e).

Sólo entonces, cuando Alcibíades ha manifestado su perplejidad, cuando ha reconocido no saber, puede comenzar Sócrates su labor positiva; viendo que Alcibíades está bien dispuesto para acoger sus consejos, le da uno que se puede considerar como el núcleo de todo el diálogo, ya que muestra con claridad el intento de defender a Sócrates de la acusación de corromper a los jóvenes que quieren ejercer la política:

> En primer lugar, ejercítate, mi querido amigo, y aprende lo que hay que saber para meterse en política, pero no lo hagas antes, a fin de que vayas provisto de antídotos y no te ocurra ninguna desgracia (*Alc I* 132b).
>
> En primer lugar tienes que adquirir la virtud, y también quienquiera que esté dispuesto a gobernar y cuidar no sólo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses (*Alc I* 134c).

El diálogo termina con una manifestación de la buena voluntad de Alcibíades («Voy a empezar a preocuparme de la justicia») —lo cual parece como una defensa académica de tan discutida persona—. Y es que, en efecto, no parece que a Alcibíades faltase *buena voluntad*; pero lo que sí le faltaba sin duda era el poner en práctica los medios que le hubieran permitido llevar a cabo sus buenos deseos.

No cabe duda, en cualquier caso, de que ésta era la idea que Platón se había hecho de él. El mismo Alcibíades —el Alcibíades que nos describe Platón— reconoce al final del *Banquete* no haber sabido estar a la altura de la educación que había recibido; con la sinceridad que le da el haber pasado una agradable velada en compañía de buenos amigos, sin que haya faltado la buena bebida, afirma:

> Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido (*Banq* 216b).

Ciertamente no es necesario creer que el propio Alcibíades haya reconocido realmente estas cosas; pero en cualquier caso es para nosotros manifestación de que, para Platón, Sócrates no tenía ninguna responsabilidad en las malas acciones cometidas por Alcibíades. Y por ello pone en boca de éste «dos fragmentos de una autobiografía filosófica, que lo muestran como una persona llamada a la filosofía que a la hora de la verdad no está a la altura de tal llamada. Alcibíades es el joven filósofo que no ha realizado las esperanzas que se habían puesto en él»[4].

La opinión que Platón se había formado de Critias —que era su propio pariente— aparece clara en el *Cármides.* No es casualidad que quien había sido acusado por Jenofonte de ser ladrón y violento aparezca en un diálogo cuyo tema es precisamente la templanza: a Critias, según parece, le faltaba tal virtud incluso en su modo de intervenir en las conversaciones. En efecto, viendo que su amigo Cármides no respondía adecuadamente a Sócrates —cuando eran cosas que el propio Critias le había explicado—, se siente él mismo llamado en causa y no es capaz de contener sus ganas de intervenir, interrumpiendo el diálogo que estaba en curso, «con ganas de hacer méritos ante Cármides y los presentes» (*Carm* 162c). De todos modos, tampoco él mismo es capaz de contestar bien a las preguntas que a continuación le dirige Sócrates.

Como quiera que Critias, a pesar de haber quedado en evidencia, no es capaz de reconocer que ha sido confutado, Sócrates da de él una opinión que no deja lugar a dudas:

---

[4] T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 135.

> Como estaba siempre muy pendiente de su reputación, se avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada claramente, intentando ocultar la aporía (*Carm* 169c).

Podemos por ello estar de acuerdo con Jenofonte en que, «mientras estuvieron con Sócrates, Critias y Alcibíades pudieron dominar sus malas pasiones utilizándole como aliado», pero una vez lejos de él sucumbieron a ellas y descuidaron el prestar atención a mejorar su propio modo de ser. De este modo, «hinchados de orgullo por su estirpe, ufanos de su riqueza, envanecidos por su influencia, enervados por las muchas adulaciones, corrompidos por todas estas circunstancias y largo tiempo separados de Sócrates, ¿qué tiene de extraño que se volvieran tan soberbios?»[5].

La educación a través del diálogo

Aunque en las obras maduras de Platón hay cada vez una tendencia mayor a recoger largos discursos pronunciados por alguno de los personajes —es paradigmático el caso del *Timeo*—, en sus escritos más juveniles refleja de un modo más fiel el modo en que a Sócrates le gustaba hablar con sus amigos: diálogos con preguntas y respuestas breves, en los que no se introdujeran afirmaciones demasiado complicadas y difíciles de entender.

Por ello, en una de las raras ocasiones en las que le vemos pronunciar largos discursos, el propio Sócrates se asombra de haber sido arrastrado por una «riada de elo-

---

[5] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* L. I, 2, 24-25.

cuencia» y manifiesta que tiene la impresión de haber «experimentado una especie de transporte divino» (*Fedro* 238c-d).

Aunque en ocasiones escucha con atención largos discursos —como el de Protágoras en el diálogo a éste dedicado, en el que narra el mito de Prometeo—, en otras ocasiones le vemos protestar cuando alguien pretende hacerlos. Tenemos un buen ejemplo de ello en el *Gorgias*, cuando, al comenzar el diálogo, Sócrates pide a Gorgias el «dejar para otra ocasión esos largos discursos de los que Polo ha empezado a darnos una muestra» y continuar dialogando como hasta el momento habían hecho: «preguntando unas veces y contestando otras» (*Gorg* 449b). El motivo es muy sencillo: los bellos discursos no siempre van acompañados de un suficiente *contenido veritativo*; en muchas ocasiones simplemente no transmiten nada interesante; otras veces lo hacen, pero al mismo tiempo sugieren muchas otras cuestiones y plantean demasiadas dudas a quien escucha.

Por ello, incluso después de haber seguido con interés un discurso, Sócrates no puede dejar de sacar a la luz algunos de los problemas que cree que no han sido resueltos en él, y pretende establecer un diálogo sobre tales cuestiones. Lo que dice después de escuchar el mito narrado por Protágoras es bien significativo:

> Ahora estoy convencido. A excepción de una pequeña dificultad que me queda, que evidentemente Protágoras aclarará con facilidad, ya que nos ha aclarado otras muchas. Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con cualquiera de los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar [...] Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo di-

> cho, como los cántaros de bronce que al golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso. En cambio, éste, Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado (*Prot* 329a-b).

Dejando para más adelante el señalar la indudable *predilección* platónica por los grandes sofistas como Protágoras, especialmente si se comparan con los ejemplares más bajos de esa clase, no podemos dejar de constatar que en este reconocimiento que acabamos de citar no está ausente una cierta ironía. En efecto, Sócrates continúa diciendo que hay un punto de su discurso que le ha extrañado, y le pide que colme «este vacío en su alma»: «si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o éstas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único». Como podemos suponer, a lo largo del diálogo que sigue, Protágoras no será capaz de resolver la duda, y la conversación concluye cuando para el sofista ha llegado ya el tiempo «de dedicarse a otros asuntos».

Aparece aquí otra dimensión del diálogo socrático que me interesa destacar: es siempre el interlocutor el que «tiene algo urgente que hacer», y no puede seguir conversando. Sócrates, en cambio, no parece nunca tener prisa, ni tener algo más importante que hacer. Por ello no renuncia nunca a seguir conversando para poder aprender algo. El inicio del propio diálogo *Protágoras* nos da un buen ejemplo de ello: cuando se dirige hacia la casa de Calias para encontrar a Protágoras, va acompañado de

Hipócrates; y, a pesar del interés que tiene de encontrar al sofista, no por ello deja sin acabar la conversación que había entablado en el camino:

> Cuando llegamos ante el portal, nos quedamos dialogando sobre un tema que se nos había ocurrido por el camino, para que no quedara inacabado, sino que entráramos después de llegar a las conclusiones. Detenidos en el portal dialogábamos, hasta que nos pusimos de acuerdo (*Prot* 314c).

En *Sobre las refutaciones sofísticas* (165b 3-6) Aristóteles distingue entre el razonamiento *dialéctico* —que argumenta a partir de lo que es probable— y el razonamiento *crítico* —que argumenta a partir de las opiniones propias—. El tipo de razonamiento socrático sería más bien de este segundo tipo, pero con una salvedad: más que las propias opiniones, Sócrates examina las opiniones del interlocutor; o, para ser precisos, examina la *verdad* de sus opiniones[6].

Y es lógico que sea así, dados los precisos objetivos que tiene para Sócrates el diálogo: por una parte, aprender él mismo —no se puede negar que Sócrates aprendiera algunas cosas en sus conversaciones—; pero, sobre todo, enseñar al interlocutor a filosofar, para lo cual tiene que convencerle de que no lo sabe todo e ilusionarlo de cara a adquirir nuevos conocimientos.

El desenmascaramiento de la falsa sabiduría es uno de los objetivos fundamentales del diálogo, pues la ignorancia propia de «los que no saben, pero creen que saben», es para Sócrates «la causa de los males y la verdaderamente

---

[6] Cfr. G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, pp. 94ss.

censurable [...] Y cuanto más importantes sean los temas, será tanto más perjudicial y vergonzosa» (*Alc I* 118a). De ahí que Sócrates insista siempre tanto en que nada sabe: será entonces el que «dice saber y tener algo que decir» (*Rep* 338a) el que deberá contestar, para hacer partícipes a los demás de sus conocimientos. Y, al darse cuenta de que es incapaz de resolver las objeciones planteadas por los demás, será más fácil que se percate también de que no era verdad que poseía tales conocimientos.

El método que Sócrates utiliza en sus diálogos recibe el nombre de «mayéutica» (arte de las parteras). Según se decía, Sócrates era hijo de «una excelente y vigorosa partera llamada Fenáreta» (*Teet* 149a), y practica un arte similar al de ella:

> Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos (*Teet* 150b).

A través de este arte, por tanto, ayuda a los hombres a alumbrar los «bellos pensamientos» que ellos mismos engendran, aunque en ocasiones no sean conscientes de haberlos engendrado. Y ello explica también que, al igual que los esfuerzos de las parteras no siempre tienen como premio una criatura viva y robusta, tampoco Sócrates puede siempre ayudar a alumbrar pensamientos fecundos y verdaderos, porque sus interlocutores, en ocasiones, son todavía infecundos. Y lo seguirán siendo si, a pesar de estar dotados de buenas capacidades racionales, son incapaces de reconocer que todavía no han engendrado tales pensamientos.

Si lo reconocen, en cambio, no se puede decir que el diálogo haya sido infecundo, aunque quizá no concluya

como se hubiera deseado. Un buen ejemplo de ello es también el *Teeteto*. A lo largo de esta obra se examinan sucesivamente tres diversas definiciones de la ciencia propuestas por Teeteto, mostrándose que ninguna de ellas es satisfactoria. El arte mayéutica, por tanto, ha mostrado que el pensamiento estaba en realidad vacío, o que lo que de él se ha originado no merecía realmente cuidados. Pero ello no es motivo de desánimo, a juzgar por las palabras que Sócrates dirige a Teeteto:

> Si, después de esto, intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras (*Teet* 210c).

Una consecuencia de la actividad socrática: la envidia

Para terminar este capítulo dedicado a la educación de los jóvenes, quiero señalar una consecuencia de esta actividad suya, que, aunque no querida, era al mismo tiempo difícil de evitar. Muchos de sus discípulos sacaban la impresión de que Sócrates era «el más sabio y también el más capaz de hacer sabios a los otros» y concluían por tanto que «los demás no eran nada en comparación con él»[7]. Como cabe esperar, esto suscitó innumerables envidias de parte de aquellos que perdían la fama de sabios a los ojos de los que conocían a Sócrates.

El diálogo *Hiparco* nos ofrece un buen ejemplo al respecto. El personaje al que hace referencia el título de la

---

[7] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 2, 52-53.

obra murió en el 514, tras haber sido con su hermano Hipias la figura dominante en la ciudad de Atenas. Tomó diversas medidas con el intento de educar a los ciudadanos, creyendo que a nadie se debía de negar la sabiduría (228c). En tal diálogo, Sócrates hace una interpretación de la muerte de Hiparco que se aparta de otras hasta ese momento presentadas: habría muerto por los celos de Harmodio y Aristogitón, de los que un joven muy bien dotado se apartó para acercarse a Hiparco. Llenos de envidia, le hicieron matar.

Aunque el diálogo es probablemente inauténtico, tendría en todo caso como autor a uno de los académicos de los primeros tiempos. La referencia al asesinato de Hiparco se puede considerar, por ello, como parte de la común defensa académica contra las acusaciones dirigidas contra Sócrates. Por ello, «esta caracterización de Hiparco no es más que una descripción de Sócrates y la intención al contarla es únicamente explicar por qué Sócrates fue posteriormente condenado a muerte. Tanto Hiparco como Sócrates mueren a causa de la envidia de demócratas que sostenían que las enseñanzas de ambos corrompían a la juventud»[8].

La causa de la envidia no sería otra que el que algunos jóvenes especialmente dotados comienzan a alejarse, por influencia de Sócrates, de aquellos atenienses que de filósofos tienen sólo el aspecto. Tal envidia puede no ser la causa principal de la condena, pero no cabe duda de que tuvo gran peso en la actitud contraria a Sócrates que adoptaron quienes por vanidad o deseo de gloria deseaban ser reconocidos como personas de gran sabiduría.

---

[8] A. BLOOM, *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, Gedisa, Buenos Aires 1991, p. 115.

4. La educación del filósofo

> ALCIBÍADES: Sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre (*Banq* 216b).

Condiciones de posibilidad del diálogo

Además de las buenas disposiciones necesarias por parte del que tiene que aprender —en las que tendremos oportunidad de profundizar al hablar de los sofistas—, también por parte del maestro se requieren determinadas condiciones: ciencia, benevolencia y franqueza, según se señala en el *Gorgias*. Sócrates se lamenta de que no le resulta fácil encontrar personas que posean tales cualidades, de modo que le puedan y quieran enseñar:

> Yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí (*Gorg* 487a).

A continuación, afirmándose convencido (irónicamente) de que ninguna de tales cualidades falta a Calicles, le dice:

> Si en la conversación tú estas de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías ni por falta de sabiduría, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío (*Gorg* 487e).

La necesidad de sabiduría para ayudar a los discípulos es evidente de por sí. El que haya entre los interlocutores una relación de amistad puede no parecer tan evidente, pero es igualmente necesario. Así, por ejemplo, cuando Sócrates se encuentra hablando con Menón, éste le pregunta qué es lo que contestaría a quien afirmase que no sabe qué es la figura o el color. Sócrates distingue entre lo que él contestaría a uno de los erísticos o amantes de las controversias, y lo que contestaría a un amigo que tuviese verdadero deseo de conversar con él: «sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión» (*Menón* 75c-d).

Para que se dé tal amistad, por otra parte, es necesaria cierta nobleza de espíritu por parte de ambos interlocutores, pues «los malos son incapaces de ser amigos entre sí, porque ¿cómo podrían llegar a ser amigos hombres desagradecidos, indiferentes, codiciosos, desleales o incontinentes? [...] Los malos han nacido más bien para odiarse que para ser amigos»[1].

Falta franqueza, por otra parte, a quienes «les falta decisión para hablar y son más vergonzosos de lo que conviene», lo cual puede llevar a alguien, por ejemplo, a «contradecirse a sí mismo en presencia de muchas perso-

---

[1] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* L. II, 6, 19.

nas y sobre asuntos de máxima importancia» (*Gorg* 487b). Sólo quien es capaz de hablar libremente, prescindiendo de sus respetos humanos y de qué pensarán los demás que están escuchando, será verdaderamente de alguna utilidad para quien con él está hablando. Sólo él será capaz de reconocer que no consigue seguir el hilo de la argumentación —lo cual casi siempre es por culpa de quien argumenta, pero no por ello resulta más fácil el reconocerlo— y de defender las opiniones propias aunque no sean las que están entonces de moda, y puedan resultar por ello extrañas e incluso irrisorias para los oyentes.

No será difícil creer, a estas alturas del libro, que el Sócrates del que nos habla Platón tiene de modo eminente todas estas cualidades: ciencia, benevolencia y franqueza.

A juzgar por lo que el propio Sócrates dice, ya desde niño había deseado el tener amigos, «como otros desean otras cosas»: unos el tener caballos, otros perros, oro u honores:

> A mí, sin embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y [...] preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío (*Lisis* 211e).

Pero no utilizaba sus amistades para el provecho propio, sino que trataba de hacerles todo el bien posible. Así, «las dificultades de sus amigos a consecuencia de la ignorancia, trataba de aliviarlas con su consejo, y

cuando la causa era la necesidad les enseñaba a ayudarse mutuamente en la medida de sus posibilidades»[2]. Jenofonte mismo narra un ejemplo de ello: cuando supo dar a Aristarco un consejo práctico oportuno, para poder alimentar a todos los familiares que se habían refugiado en su casa a causa de una revolución en la ciudad. Pero lo más interesante del caso es que fue el propio Sócrates el que, viendo a su amigo de malhumor, se adelantó a interesarse por él, preguntándole si tenía alguna preocupación:

> Aristarco, parece que tienes algún problema. Deberías dejar que tus amigos lo compartan, pues tal vez nosotros podríamos aliviarte[3].

Como es lógico, el comportarse siempre como un verdadero amigo —también con los que no se puede decir que lo merecieran— le exigía en ocasiones una gran paciencia. Paciencia en primer lugar con las personas: como cuando, ante la afirmación hecha por Laques de que lo que dice Nicias no son más que tonterías y bobadas, responde Sócrates:

> Entonces aleccionémosle, pero no le insultemos (*Laques* 195a).

Y paciencia también en sus investigaciones, sin ir *picoteando* de un tema a otro, dejando todos sin concluir. Por ello, al final del primer libro de la *República,* Sócrates admite que, hasta ese momento, el diálogo no ha seguido

---

[2] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* L. II, 7, 1.
[3] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates,* L. II, 7, 1.

un rigor metodológico: en vez de discutir lo que en primer lugar se tenía que haber discutido (qué es la justicia), se ha comenzado por «si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia»; posteriormente, habiéndosele ocurrido a Sócrates otro tema interesante («si la injusticia es más provechosa que la justicia»), no ha resistido a la tentación de volver a cambiar de tema. Comportándose así, han hecho como los glotones, que «engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado» (*Rep* 354b).

En él, desde luego, no se da esta glotonería, sino el auténtico deseo de conocer la verdad y de resolver las cuestiones principales antes de pasar a las siguientes. Para lograrlo, utiliza la habilidad dialéctica propia del mejor de los sofistas, que le permite poder confundir, por ejemplo, al gran disputador y terriblemente hábil Menéxeno (*Lisis* 211ss); y utiliza también el profundo conocimiento que tiene de la psicología de sus interlocutores, sabiéndoles decir las palabras oportunas para que acepten comenzar o continuar una conversación. Como en el caso del *Ion*, en el que, conociendo el carácter de Ion, «le impide abandonar la conversación al halagarlo; una vez que Ion hubo mordido el cebo de Sócrates, se encuentra bien pronto a su merced»[4].

Esta habilidad dialéctica se manifiesta de modo muy especial en la llamada *ironía socrática*. Muchos de los interlocutores mordían simplemente el *anzuelo* que Sócrates les había tendido para intentar después convencerles de que no sabían. Como lo muerde Hipias cuando Sócrates afirma:

---

[4] A. Bloom, *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, p. 136.

> Ahora, en el momento presente, me ha rodeado una especie de confusión y me parece que los que cometen falta en algo intencionadamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente (*Hip Men* 372e).

Tal afirmación es claramente falsa para Sócrates —por ello habla de «una especie de confusión»—, pero la hace para pedir a Hipias que no rehúse curar su alma de tal confusión. Aunque Hipias tiene la impresión de que «Sócrates siempre embrolla las conversaciones y parece como si tratara de obrar con mala intención» (*Hip Men* 373b) —porque repetidamente pone en evidencia la ignorancia del propio Hipias, cosa que no le agrada—, ante la insistencia de Éudico, admite continuar conversando con él.

No está dispuesto a continuar, en cambio, el visceral Trasímaco. Es uno de los personajes de la *República*, que interviene como figura principal en el primer libro de esta obra, y pierde su papel en el resto de ella ante su total incapacidad de mantener un diálogo constructivo. Tras escuchar una alabanza de Sócrates dirigida a él, acompañada de una nueva afirmación de su propia ignorancia, Trasímaco se echa a reír a carcajadas y dice:

> ¡Por Hércules! Ésta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder (*Rep* 337a).

No cabe duda de que Trasímaco es al menos perspicaz, y se da cuenta de lo que Sócrates está pretendiendo: examinar las opiniones del propio Trasímaco. Muestra,

por tanto, que tiene un mínimo de inteligencia y de conocimiento de los procedimientos de la dialéctica, lo cual es necesario para poder ser un interlocutor fructífero de Sócrates (es manifiesta, en cambio, la incapacidad dialéctica de Eutrifón, que al inicio del diálogo que lleva su nombre da un *ejemplo* de piedad cuando Sócrates le había pedido que diera una *definición*). A Trasímaco, de todos modos, le faltan otras muchas condiciones, igualmente necesarias para poder ser un buen interlocutor, y que tendremos ocasión de examinar en los próximos capítulos.

Dos actitudes diversas

La habilidad socrática en el arte dialéctica, unida a su expresa intención de desenmascarar el falso saber, hizo que se mereciera la fama de persona que deja a los demás perplejos (*Teet* 149a). Tal perplejidad es, por ejemplo, la que manifiesta Alcibíades cuando, a mitad de su conversación con Sócrates, reconoce:

> Ya no sé ni lo que digo, y en verdad me da la impresión de que me encuentro en una situación absurda, pues al contestarte, unas veces pienso una cosa y otras veces otra (*Alc 1* 116e).

Tal capacidad de suscitar perplejidades es descrita en las obras platónicas de varios modos gráficos. En el Eutifrón (11b-d) se compara al arte de Dédalo. Éste, según se decía, era el primero que había superado la concepción estática de la escultura, representando las figuras en movimiento (y por eso se decía que sus obras eran móviles).

Del mismo modo, también Sócrates tiene la habilidad de convertir en móviles los pensamientos ajenos. Como los de Eutifrón, cuyas ideas no quieren permanecer fijas y están constantemente dando vueltas, girando y transformándose, al hilo de las objeciones que plantea Sócrates.

También Menón, al conversar con Sócrates, tiene la misma impresión que Eutifrón:

> Miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (*Menón* 80b).

Por lo que parece, Menón había sido ya puesto sobre aviso por alguien de la capacidad socrática de problematizar a los demás, «hechizando, embrujando y hasta encantando por completo», reduciéndolo a una «madeja de confusiones». Por eso le compara —y no sólo por la forma de su nariz— a «ese chato pez marino, el torpedo» (un tipo de pez que produce intensas descargas eléctricas), que «entorpece al que se le acerca y lo toca» (*Menón* 80a-b). Menón se encuentra como entorpecido de alma y de boca, sin saber qué responder; pero, en vez de reconocer la verdadera causa del problema —su propia ignorancia—, prefiere acusar a Sócrates de utilizar una oscura arte mágica para confundir los espíritus.

Tal perplejidad, por tanto, es sólo consecuencia de la propia ignorancia. Pero no todos están dispuestos a admitirla; y, por tanto, no todos están en condiciones de participar en un diálogo constructivo: algunos tienen la rara habilidad de ponerse a discutir sin haber siquiera precisado cuál es el objeto de discusión; y, llenos de amor propio, conducen un debate que es imposible que lleve a

buen puerto y que estará lleno de injurias, ofensas y acusaciones (*Gorg* 457c ss).

Sócrates se da cuenta de que al refutar a estas personas engreídas y soberbias hay que poner gran cuidado, para que no piensen que uno mismo lo hace por mera rivalidad. Por eso, al iniciar una conversación con Gorgias, Sócrates le pregunta qué clase de hombre es, para saber cómo se deberá comportar con él en el diálogo:

> Si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otros, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otros; porque creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos (*Gorg* 458a).

Pero también en el caso de otras personas más sencillas y con mejores intenciones hay que poner un gran cuidado a la hora de refutarles. En efecto, algunos a los que Sócrates intentaba librar «del peor de los males» (la ignorancia), después de haber sido refutados, se llenaban de falta de confianza en su capacidad de llegar a descubrir la verdad. Es lo que, según cuenta Jenofonte, le sucedió a Eutidemo, que después de un largo diálogo, en el que Sócrates le lleva a contradecirse, llegó a la conclusión de no saber absolutamente nada, y decidió por ello callar; «y se marchó completamente descorazonado, despreciándose a sí mismo»[5].

---

[5] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. IV, 2, 39.

Había una ventaja, de todos modos, en esta actitud. Hemos visto ya que «muchos de los que habían sido puestos en semejante situación ya no se acercaban más a Sócrates», porque si se alejaban de él no era por reconocer la propia ignorancia, sino por no querer reconocerla. «Eutidemo, sin embargo, comprendió que no podría llegar a ser un hombre digno de consideración sino tratando lo más posible a Sócrates, y así, nunca se apartaba de él, salvo en caso de necesidad». Y el propio Sócrates, conociendo ya los límites y la peculiar sensibilidad de su discípulo, «trató de desconcertarle lo menos posible y le daba, en cambio, las nociones más sencillas y más claras»[6].

Dejando de lado el caso peculiar de los que eran como Eutidemo, hay dos actitudes absolutamente contrapuestas, que ahora me interesa destacar. Por un lado, los que están seguros de sus propias opiniones, engreídos, orgullosos, que escapan de Sócrates cuando sienten cercano el peligro de que les deje en evidencia, y que no están dispuestos a reconocer sus errores, porque más que el deseo de saber les mueve el afán de sobresalir. Por otro lado, los discípulos honestos, amantes de la verdad, que no dudan por principio de sus propias opiniones, pero tampoco se apegan inseparablemente a ellas. Estas dos diferentes actitudes han quedado fielmente reflejadas en diversos personajes de los diálogos platónicos.

Resulta interesante comparar, por ejemplo, dos de estos personajes: Eutifrón y Teeteto. La comparación es tanto más interesante en cuanto que los diálogos en los que aparecen están ambientados en torno al día en que Sócrates se tuvo que defender delante del tribunal.

---

[6] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. IV, 2, 39-40.

El prólogo del *Eutifrón* cuenta el encuentro de Sócrates con Eutifrón en el Pórtico del rey, es decir, delante del tribunal que se ocupaba de las causas conectadas con cuestiones religiosas. Sócrates se había dirigido allí precisamente para defenderse de la acusación de impiedad, mientras que Eutifrón se propone acusar a su padre de homicidio. Esto probaría, según Sócrates, que Eutifrón está ya muy adelantado en el camino de la sabiduría, y que sabe lo que es *obrar bien*; si no fuera así, no osaría acusar a su propio padre de haber obrado injustamente. Pero ello significa también, más concretamente, que sabe qué es la *piedad* —y por ello está seguro de que no falta contra ella al acusar a su padre—. Y, puesto que es esta misma la acusación de la que Sócrates se tiene que defender, le pide que le transmita su conocimiento, para poder así rebatir todos los argumentos que presenten los acusadores.

También el *Teeteto* —escrito después del 369, año de la muerte de Teeteto— está ambientado el mismo día del proceso, puesto que acaba con estas palabras de Sócrates:

> Ahora tengo que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación que Meleto ha formulado contra mí. Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí.

Y, en efecto, al día siguiente se vuelven a encontrar Sócrates, Teeteto y Teodoro en el diálogo *Sofista*, en cuyo inicio se hace una referencia al acuerdo hecho el día precedente de volver a encontrarse en esta nueva jornada. La conversación que entre ellos se establece —en la que se introduce también un extranjero de Elea— continuará todavía en otro diálogo: el *Político*.

Es curioso comprobar que ni en el *Eutifrón* ni en el *Teeteto* se consiguen formular las definiciones que se bus-

caban: la piedad y la ciencia, respectivamente. Pero no por ello se puede decir que los finales de ambas obras sean similares. Como hemos visto, Teeteto, que había mantenido el diálogo con Sócrates durante toda la obra que lleva su nombre, *merece* y *desea* continuar su coloquio con Sócrates, y estará presente también en el *Sofista* —donde juega asimismo un papel fundamental— y el *Político*. Eutifrón, en cambio, acaba el diálogo con unas palabras que no demuestran ningún interés en seguir hablando: al ruego de Sócrates de que no rehúse transmitirle su sabiduría, responde:

> En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme (*Eutif* 15e).

Ambos eran, en efecto, personas muy diferentes. Eutifrón aparece lleno de desprecio hacia las opiniones ajenas, y lleno también de vanidad y de soberbia seguridad hacia sus propias opiniones (por ello, cuando Sócrates las rebata creerá que no le comprende). Pero es en realidad un personaje de poca talla intelectual, que comete diversos errores que demuestran su poca preparación: confunde, por ejemplo, el dar una definición y el dar un ejemplo (*Eutif* 5e), y no entiende la distinción entre el todo y las partes (*Eutif* 12a).

Teeteto es, en cambio, persona de gran talla humana e intelectual. Es un joven humilde, lleno de entusiasmo y de capacidad de maravilla, paciente y sincero. Cuando Teodoro lo presenta a Sócrates, afirma de él:

> Puedes estar seguro de que nunca he conocido a nadie que estuviera dotado de unas cualidades naturales tan admirables, y he conocido a mucha gente. Que sea

listo como pocos y que se distinga, a la vez, por su afabilidad, además de tener un carácter extraordinariamente viril, es algo que yo no creía que pudiera darse ni veo que se dé en la actualidad. En general, los que son agudos y sagaces como éste y tienen buena memoria, también son propensos a dejarse llevar por sus pasiones, se precipitan como naves sin lastre y tienen más de locura que de valor. En cambio, los que son más graves son siempre lentos en el aprendizaje y se olvidan con facilidad. Pero él se aplica a sus estudios e investigaciones con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite, de tal manera que sorprende cómo lleva a cabo todas estas cosas a tal edad (*Teet* 143e-144b).

Es también admirable «la liberalidad con que dispone de su riqueza» (144d), y digno de elogio su comportamiento en las batallas (142b). En definitiva, se parece tanto a Sócrates que no sorprende el que se diga que se parece incluso físicamente a él (144e).

A lo largo del diálogo, Teeteto no defrauda las buenas expectativas de Sócrates. Puesto que se considera todavía demasiado joven para saberlo todo (*Sof* 265d), está siempre dispuesto a reconocer sus errores (*Teet* 161a); y, consciente de que sus opiniones no son definitivas, está dispuesto a cambiarlas a lo largo del diálogo (*Teet* 187b). Confía con humildad en que, si se equivoca en las contestaciones, Sócrates y Teodoro le corregirán (*Teet* 146c), y reconoce cuándo no es capaz siquiera de dar una contestación:

Te aseguro, Sócrates, que muchas veces he intentado examinar esta cuestión, al oír las noticias que me llegaban de tus preguntas. Pero no estoy convencido de que pueda decir algo

que valga la pena, ni he oído a nadie que haya dado una respuesta en los términos exigidos por ti (*Teet* 148e).

No es extraño, por tanto, que a lo largo de su conversación se pueda percibir que Sócrates dialoga a gusto con Teeteto, pudiendo reflexionar con serenidad sobre las cuestiones, con mucho tiempo a disposición, sin enfados por parte de ninguno y sin enzarzarse en discusiones inútiles (*Teet* 154e-155a).

Unos discípulos imposibles

La búsqueda de la verdad es para Sócrates algo que está por encima de otros intereses, como el quedar bien o el confutar al interlocutor. Lo que le produce tristeza no es el ser confutado —sobre todo si, con ello, se le muestra dónde está la verdad—, sino el darse cuenta repentinamente de que no era verdad lo que pensaba y no saber por dónde dirigir sus investigaciones (*Lisis* 218c).

El intento de sus diálogos, como ha señalado Gadamer[7], más que confutar las tesis de sus interlocutores, es el de confutar sus almas; es decir, sacar a la luz sus malas disposiciones, para tratar de transformarlas. El propio Gadamer pone algunos ejemplos: «Los niños que se creen amigos ignorando lo que es la amistad (*Lisis*)», «los generales famosos que creen encarnar en sí la virtud del soldado (*Laques*)», y «los políticos ambiciosos que presumen de poseer un saber superior a cualquier otro (*Cármides*)». De los diversos ejemplos que podríamos ahora aducir, se-

[7] H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca 1994², pp. 395-396.

ñalaré dos: las personas de Laques y de Menón; ambos participan en algún momento en conversaciones con Sócrates, y carecen igualmente del deseo de saber: son bien otros sus motivos de interés.

Laques fue un gran militar, muerto en la batalla de Mantinea (418 a.C.), no especialmente dotado para cuestiones políticas o intelectuales. Como buen militar, tiene ciertamente experiencia de lo que es el valor —que es el tema del diálogo *Laques*—, pero es incapaz de formular una adecuada definición de tal virtud. Está convencido, de todos modos, de que la experiencia que tiene es suficiente; y, por ello, después de haber sido incapaz de mantener un diálogo racional con Sócrates, afirma orgullosamente:

> Estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrito, al no ser como ahora capaz de expresar lo que pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste (*Laques* 194a-b).

Curiosamente, después de no haber querido él mismo renunciar a tener *una idea*, aunque no sepa expresarla, acusa a otro de los interlocutores, Nicias, de que «no quiere reconocer que dice bobadas, y se revuelve arriba y abajo intentando ocultar su apuro [...] Si estas explicaciones fueran ante un tribunal, tendría alguna disculpa ese proceder. Pero ahora, en una reunión como ésta, ¿a qué viene que él se adorne en vano con palabras huecas?» (*Laques* 196a-b). Y es que, según parece, Laques tiene una especial envidia de la buena educación y cultura de Ni-

cias. Por ello, se alegra mucho cuando el propio Nicias no es tampoco capaz de responder adecuadamente a las preguntas de Sócrates. En vez de entristecerse porque no han logrado entre todos progresar en el camino de la verdad, se alegra por el tropiezo del enemigo y se ríe con ironía de él. De ello se da cuenta el propio Nicias, y le reprende con énfasis:

> ¡Enhorabuena, Laques! Porque ya no consideras tú gran cosa haber evidenciado hace poco que nada sabes acerca del valor; sino que, aunque yo también quedo en tal situación, atiendes sólo a eso y nada te va a importar, según parece, que tú, junto conmigo, nada sepamos de aquello cuya ciencia debe poseer un hombre que se crea de algún mérito (*Laques* 200a-b).

El segundo de los personajes con malas disposiciones que quiero señalar, Menón —del que ya he hablado anteriormente—, era en cambio un joven rico e inteligente, de una noble familia de Tesalia, que había sido discípulo de Gorgias y tenía un cierto interés por la filosofía. «La invitación que Sócrates dirige a este joven inteligente, bello y rico, es una invitación de Platón a los jóvenes que están como aquél a la búsqueda de la virtud política, a entrar en su escuela y a «hacerse iniciar». El no aceptar Menón hacerse iniciar, y su futura conducta y destino, son también emblemáticos y una clara admonición»[8].

Menón, en efecto, fue uno de los participantes en la expedición de Ciro, en la que perdió la vida. Y, a juzgar

---

[8] G. REALE, *Presentazione* del diálogo *Menón*, en PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994[4].

por el testimonio que de él da Jenofonte en la *Anábasis* (II, 6), era un hombre poseído de un gran deseo de riquezas y honores, y de ocupar siempre los más importantes puestos de mando; es decir, una persona similar a Alcibíades. Ambos se asemejan, en efecto, en que no han prestado suficiente atención a su alma, impulsados por las propias pasiones; no se han convertido en verdaderos filósofos, es decir, en personas que dan una importancia primordial a examinar su vida para hacer de ella una vida *realizada*.

Y es que permanecer junto a Sócrates exigía un esfuerzo constante, que no todos estaban dispuestos a poner o conseguían mantener. De ello es bien consciente Platón, que pasó tantos años junto a él. En su *Carta séptima* (340d-341a) se refiere explícitamente a quienes no son capaces de ser fieles a su empeño: «Los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos».

Los discípulos, amantes de la verdad

Es mérito de sus discípulos, en primer lugar, el tener la capacidad de elegir un buen maestro, una persona a quien confiar la propia educación, con plena confianza en su autoridad. Tienen con el maestro una verdadera relación de amistad, sin sospechas o desconfianzas de nin-

gún tipo, y sin deseo alguno de hacerse notar diciendo cosas originales, que puedan llamar la atención.

Algunos permanecieron mucho tiempo alrededor del maestro, el paso de otros junto a él fue más fugaz; pero quedó en ellos una huella que perduraría en sus futuras ocupaciones. Podríamos citar diversos ejemplos de éstos; como Cármides —también pariente de Platón—, a quien se dedica un diálogo. En él aparece como un joven bien dotado para la filosofía, que contesta después de haber reflexionado con atención (*Carm* 160e) y no responde con deseo de quedar bien ante los presentes, pues es poco vanidoso. Al inicio (159a), cuando Sócrates le pregunta si sabe qué es la templanza, responde simplemente: «Quizá». Y al final del diálogo reconoce abiertamente que no lo sabe; y, por tanto, que no sabe tampoco si él mismo la posee.

De entre los discípulos, Apolodoro destaca por el cariño que tiene al maestro. Si al momento de acompañar a Sócrates el día de su muerte todos estaban muy turbados, Apolodoro lo estaba especialmente (*Fedón* 59a-b), hasta el punto de que en los últimos momentos rompió a llorar y a gritar, conmoviendo a todos los presentes. No extraña, por ello, que recibiese el sobrenombre de «el tierno». Pero, al mismo tiempo, no es que fuese de carácter blando y apacible, pues tiene fama de ser persona irritable con todos —en primer lugar, consigo mismo—, excepto con Sócrates (*Banq* 173d). Su «ternura», por tanto, se dirigía sobre todo al maestro. Y es que, según él mismo testimonia, le debía mucho: al inicio del *Banquete* —el diálogo es precisamente una narración suya— afirma que desde que frecuenta la compañía de Sócrates —hace ya tres años— su vida se ha transformado:

> Antes daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacer todo menos filosofar (*Banq* 172c-173a).

Desde entonces, disfruta enormemente cuando él mismo hace discursos filosóficos o cuando los oye a otros; y además cree ciertamente que le son de provecho. En cambio, cuando oye conversaciones banales de personas ricas y de hombres de negocios, se aburre profundamente y siente lástima de ellos, que creen ocuparse de cuestiones trascendentales cuando son totalmente irrelevantes (*Banq* 173c).

Pero entre los discípulos de Sócrates que nos presenta Platón destaca muy especialmente, por sus dotes humanas e intelectuales, Teeteto. Previamente las hemos ya mencionado. Ahora me interesa resaltar un aspecto que en la persona de Teeteto se hace patente: ser discípulo de Sócrates no significa aprender unas tesis para repetirlas de memoria; no es aceptar *una determinada filosofía*, ni siquiera reducir el campo de investigación a un determinado *ámbito*. Ser discípulo de Sócrates es compartir un espíritu, un modo de hacer filosofía, un modo de vivir: vivir filosofando.

Para comprender el diálogo *Teeteto* y todo lo que Platón dice del protagonista, hay que tener en cuenta que está escrito poco después de su muerte en una batalla en Corinto (probablemente en el 369). Cuando Platón escribe el diálogo, por tanto, hace más de treinta años que había muerto Sócrates, y la Academia había sufrido grandes transformaciones.

Podemos pensar, por ejemplo, que Aristóteles había ya llegado a Atenas, para frecuentar la Academia. Y es justo en tal época cuando la filosofía platónica, según la

opinión de Jaeger[9], comienza a desarrollar cuestiones propias, bien lejos de los intereses de Sócrates. Son los años de la elaboración de la dialéctica tardía.

Jaeger piensa que es precisamente el *Teeteto* la apoteosis de un nuevo ideal del filósofo que surge en esos años en el seno de la Academia. Como es sabido, Sócrates se ocupaba sólo del hombre; Teeteto, en cambio, es un matemático reflexivo, que busca la soledad para poderse dedicar a la pura investigación. Es este ideal del investigador puro el que después se cumplirá con radicalidad en algunas de las obras de Aristóteles.

Teeteto es, por tanto, un verdadero filósofo; pero un verdadero filósofo que extiende sus campos de investigación a ámbitos que no habían interesado a Sócrates (no por casualidad los dos diálogos en los que es protagonista principal, *Teeteto* y *Sofista*, se ocupan respectivamente de la ciencia y del ser). Pero no es un modo diverso de filosofar, un modo diverso de vivir; es sólo una prolongación de una misma actitud.

El *Teeteto*, como ya he señalado, está concebido como una alabanza al amigo muerto. Pero podemos creer que, voluntariamente o no, es también una autojustificación del propio Platón: aunque es consciente de que muchas cosas han cambiado en la escuela desde la muerte de Sócrates, se considera todavía un socrático fiel al espíritu del maestro. Y es consciente también de que no es fácil llegar a participar de este espíritu propio del verdadero filósofo. Platón mismo pone en boca de Sócrates, en la *República*,

---

[9] Cfr. W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1946. Sus primeras páginas están dedicadas a examinar la situación de la Academia cuando llega Aristóteles.

una educación más que exigente para los que quieren llegar a ser filósofos-gobernantes, incluyendo la matemática y la astronomía (enseñanzas que, como es claro, son más propias de la Academia platónica que de los intereses de Sócrates). Pero tal educación es mucho más que un simple intentar adquirir una serie de conocimientos: es «una ocupación que no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación» (*Rep* 487a); y es también necesario un gran sentido del trabajo, que permita perseverar sin desmayos en los esfuerzos que exige el estudio riguroso (*Rep* 535c). Al mismo tiempo el filósofo tendrá que ser moderado y valiente (*Rep* 536a). En definitiva, son igualmente necesarias las virtudes morales y las dotes intelectuales.

No son propias del filósofo, al contrario, algunas actitudes demasiado comunes en otro tipo de hombres, como la mentira voluntaria o la *envidia*: «cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad» (*Rep* 500b-c).

La razón y el respeto de la tradición

La fuerte crítica que Sócrates hace de muchos aspectos de la religión y de la cultura de la época puede hacernos creer que su modo de pensar y las ideas que transmite a sus discípulos suponen una ruptura total con el pensamiento precedente. Siguiendo con la narración del mito de la caverna, podríamos entonces decir que todos los

hombres comienzan —y la mayor parte de los hombres terminan— siendo prisioneros de las opiniones de su lugar y tiempo, y que es la educación la que libera de esas ataduras y hace que uno pueda ascender a una posición desde la cual la caverna pueda verse tal y como es[10].

A favor de tal opinión se podría aducir la exigencia socrática de rigor en filosofía y el hecho de que la razón sea el único criterio de verdad. Y es ello lo que le lleva a afirmar que «lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según ciencia, y no según la mayoría» (*Laques* 184e); y también a contestarle a Critón —que trata de convencerle de que escapar de la cárcel es bueno para él—:

> No sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor (*Critón* 46b).

Es asimismo significativo el consejo que da a Alcibíades:

> Si tú mismo no te oyes decir que lo justo también es conveniente, no des crédito a otro que lo diga (*Alc I* 114e).

Según parece, sólo merecería crédito lo que uno mismo dice; claro está, siempre que no sea una simple opinión no justificada, sino fundada en la *ciencia*. Las opiniones ajenas, por tanto, no merecerían tal crédito hasta que no fuesen comprobadas por uno mismo.

Convertir a Sócrates en un *racionalista* radical de este tipo sería sin duda un error. Pero no cabe duda de que

---

[10] A. BLOOM, *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, p. 231.

Sócrates tiene una gran confianza en el uso de la razón, y de que da un gran valor a lo que personalmente ha demostrado. De todos modos, ello no nos permite concluir que no tenga un cierto aprecio por algunos de los elementos presentes en la tradición en la que fue educado.

En los diversos diálogos, el Sócrates platónico demuestra un profundo conocimiento de los que ahora llamamos «filósofos presocráticos», y también de los que le eran contemporáneos. Le vemos en ocasiones hablar «de oídas» (*Fedón* 61d), recordar lo que cuentan «gentes más sabias que nosotros» (*Fedro* 273e) o «los antiguos» (*Fedro* 274c), o afirmando haber oído a Diotima las bellas ideas que recoge en su discurso del *Banquete*. Y son también abundantes las referencias a la «iniciación en los misterios»[11], indicando con ello la posibilidad de aprender de otras personas algunas de las verdades más relevantes.

Para valorar tales opiniones ajenas, lo primero que habrá que hacer es distinguir entre sus diversos tipos, puesto que unas son verdaderas y otras falsas (*Menón* 97b-98d). En tanto que meras opiniones, tampoco las verdaderas han sido todavía fundadas como conocimiento cierto; de todos modos, pueden servir como útiles *guías* que nos indican el buen camino, aunque la seguridad que transmiten sea menor que la del conocimiento verdadero.

Según Sócrates, por tanto, «se deben estimar las opiniones valiosas y no estimar las malas» (*Critón* 47a). El problema, claro está, consiste en saber cuándo son buenas y cuándo no lo son. Sócrates mismo nos da a continuación una orientación: «Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y malas las de los hombres de poco

---

[11] Cfr. *Menón* 76e, *Gorg* 497c, *Banq* 210a, *Teet* 155e.

juicio». Pero el problema se plantea entonces de una forma nueva: ¿quién es el hombre juicioso? La respuesta de Sócrates, como era de esperar, remite a quien verdaderamente *sabe*, y a cuál es la verdad: «No debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la verdad misma diga» (*Critón* 48a). En definitiva, lo que más interesa al oír las opiniones ajenas no es quién las ha dicho, sino si estaba o no en lo cierto (*Carm* 161c). Pero al mismo tiempo, el saber quién las ha dicho nos sirve también de ayuda para tomarla más o menos en serio, pues no todas las personas son dignas de la misma credibilidad.

Leyendo la obra platónica, es muchas veces difícil darse cuenta de hasta qué punto la famosa ironía socrática nos permite tomar en serio sus afirmaciones relativas a la sabiduría de otras personas. Ciertamente, cuando alaba directamente a una persona, en medio de un diálogo, lo hace en muchas ocasiones como un medio para entablar conversación con él, y acabar demostrándole que en realidad no sabía nada.

Son más claras, por el contrario, algunas ocasiones en las que Sócrates hace simplemente referencia a la sabiduría de los antiguos y a conocimientos aprendidos por él de personas que no recuerda. Así, por ejemplo, en el *Filebo* (16c) afirma:

> Los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual...

Y antes de su discurso sobre el amor del *Fedro*, manifiesta a su contertulio que lo que está por decir lo ha es-

cuchado a alguien. Y ante la pregunta de Fedro, que desea saber a quién se lo escuchó, responde:

> La verdad es que ahora mismo no sabría decírtelo. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás. Henchido como tengo el pecho, duende mío, me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado (*Fedro* 235c-d).

Al mismo tiempo que manifiesta en ocasiones su respeto por las opiniones que han sido transmitidas desde antiguo, otras veces se llena de indignación ante lo que esa misma tradición cuenta. Un caso claro lo encontramos en la *República*, donde critica radicalmente todas las narraciones míticas que hacen cometer a los dioses acciones deshonestas. Y a continuación añade: «Debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia» (379a); es decir, debe hablarse de Dios diciendo lo que en realidad es: bueno, veraz, inmutable, etc.

Podemos estar de acuerdo, por tanto, con la afirmación de Bloom: «Sócrates debe mucho a la tradición, que es la única base que permite el ascenso a un nivel superior de conciencia, pero se ve obligado a romper con la tradición»[12]. De esta necesaria ruptura sería señal inequívoca

---

[12] A. BLOOM, *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, pp. 139-140.

el testimonio de la *Apología*, en la que se habla de los tres tipos de hombres entre los que buscó la sabiduría, sin encontrarla: políticos, poetas y artesanos. Ciertamente, no todo lo que decían era falso; pero la parte de verdad que había en sus opiniones no era más que esto: una opinión; con el consiguiente peligro de ser por sí misma inestable, cambiante, demasiado influenciable por la falsa sabiduría de los sofistas y la capacidad de convicción de los expertos en retórica.

Comprensión filosófica y estilo de vida

Alguno puede pensar que hasta el momento he insistido demasiado en la conexión entre el ser un verdadero filósofo y el llevar un modo de vida correspondiente. Cada uno puede pensar lo que quiera al respecto —con plena libertad de equivocarse—. Pero lo que difícilmente se puede poner en duda es que para Sócrates tal conexión efectivamente se da. Y lo mismo se puede decir de Platón: «era consciente como ningún otro del hecho de que la recepción de la filosofía está sujeta al condicionamiento individual»[13].

Este condicionamiento, como bien explica Szlezák, depende de dos factores. Un primer factor es más bien moral, puesto que no basta la capacidad intelectual por sí sola: es también necesario un cierto *parentesco* entre el conocimiento que se pretende transmitir y el alma que lo quiere acoger; de tal modo que quien no esté preparado para entrar en un proceso de transformación interior, no

---

[13] T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 26.

podrá tampoco conocer la solución de muchos problemas. Quien no está dispuesto a admitirla, no puede *ver* la respuesta verdadera.

El segundo aspecto tiene que ver con la existencia de una relación de verdadera amistad entre los interlocutores: «Platón está convencido de que sólo se puede verdaderamente filosofar entre amigos, y de que la argumentación filosófica, si quiere ser objetivamente productiva, puede proceder sólo según "confutaciones bien intencionadas"»[14].

Este es el motivo por el que los diálogos platónicos tienen algunas características que pueden resultar extrañas para el lector de hoy: que muchos de los diálogos no concluyan, o que se remita simplemente a otro momento para continuar la conversación[15]. ¿Acaso Platón no es capaz de dar la solución? ¿O es que no quiere hacer partícipes a todos de sus conocimientos?

Ciertamente en ocasiones Platón no está todavía convencido de la solución verdadera. Pero incluso cuando lo está, no cree que valga la pena decir en cuatro palabras lo que en cuatro palabras no se puede entender. Las verdades fundamentales son sencillas, pero no por ello es fácil su comprensión. Además, no hay por qué suponer que el lector se encuentre siempre suficientemente preparado.

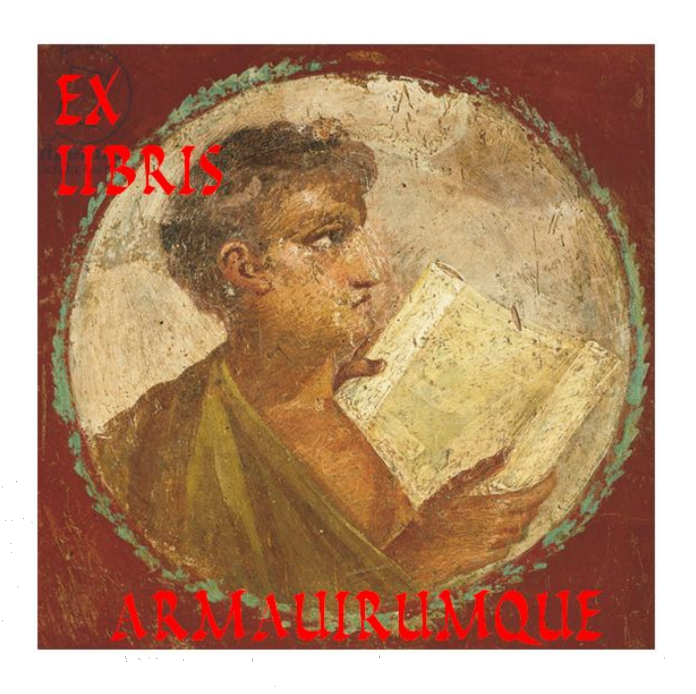
En definitiva, Sócrates dice y Platón escribe sólo lo que el oyente o el lector pueden entender. Quizá nosotros, que no tenemos la ocasión de establecer un trato familiar con ellos, nos hemos perdido la parte mejor de sus enseñanzas. Pero la filosofía continúa su camino. Y para continuarla por el sendero que lleva a la verdad podemos

---

14 T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 28.

15 Cfr. T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, p. 29ss.

aprender mucho de ellos: entre otras cosas, quiénes son los que pueden transitar ese sendero y quiénes los que nunca aceptarían seguirlo. Presentaré a continuación diversos personajes de las obras platónicas que *parecen* filósofos pero en realidad no lo son. La comparación con el modo de ser del propio Sócrates, tan magistralmente descrito, creo que es otra de las herencias más valiosas que Platón ha legado a la posteridad.



5. Los grandes sofistas y sus consecuencias

> [Gorgias] nos invitaba ahora mismo a que cada uno de los que aquí estamos le preguntara lo que quisiera y aseguraba que contestaría a todo (*Gorg* 447c).

> PROTÁGORAS: He establecido la forma de percibir mi salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita (328b-c).

Una acusación antigua: Sócrates es uno de los sofistas

Como se recordará, Sócrates había comenzado su apología señalando una de las cosas que más extrañeza le había producido del discurso de la acusación: el haber precavido a los miembros del tribunal de ser engañados por la habilidad retórica de Sócrates. Y poco después indica que una de las acusaciones es el «hacer más fuerte el argumento más débil» (*Apol* 18b).

El propio Sócrates recuerda que tal acusación es reflejo de lo que, muchos años antes, Aristófanes había dicho de su persona; éste, no teniendo otra intención que hacer reír al público, le había presentado como un sofista más. Probablemente era muy consciente de que entre Sócrates y los sofistas había notables diferencias; pero los miembros del tribunal, en cambio, difícilmente estaban

en condiciones de observar diferencias entre las diversas personas que se presentaban como sabios.

Por ello, en su defensa Sócrates insiste en uno de los aspectos en los que la distinción es más evidente: el cobrar dinero a cambio de las enseñanzas. Algunos, como Gorgias, Pródico e Hipias, «yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero» (*Apol* 19e-20a). Sócrates, en cambio, se ha negado siempre a cobrar dinero (*Apol* 19d), y por ello puede afirmar con seguridad:

> Aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración (*Apol* 31b-c).

Una señal clara de ello es que, aunque no había nacido en una familia pobre, al final de su vida no tenía ni siquiera dinero para poder pagar una pena alternativa (*Apol* 37c) —de lo cual era causa, además, el que no había nunca querido ocuparse de sus cosas personales, sino sólo de lo que era de utilidad para la ciudad (*Apol* 36b-c).

Para nosotros, la denominación «sofista» está claramente ligada al hecho de recibir dinero a cambio de las enseñanzas. Ésta es, por tanto, una primera diferencia entre Sócrates y ellos; pero su distinción va mucho más allá de este hecho (sería absurdo mantener que los filósofos actuales, que generalmente *viven de su profesión*, son todos unos sofistas). En los dos próximos capítulos nos ocuparemos de tal distinción; y nos será de mucho prove-

cho el comparar la actitud de Sócrates con las de otros muchos que no se puede decir con propiedad que sean sofistas —puesto que no cobran—, pero que tampoco son verdaderos filósofos.

Es indudable que algunos de los sofistas de las obras platónicas —descripciones de personas realmente existentes— tienen una cierta talla intelectual y moral: son lo que podríamos llamar «los grandes sofistas», y de ellos me ocuparé en este capítulo. Al resto, sofistas o no, los podemos agrupar bajo la denominación «falsos filósofos», y son considerados en el próximo.

Una escena del *Protágoras*

Al inicio del diálogo *Protágoras* —que es todo él una narración de Sócrates a un amigo suyo—, Hipócrates se dirige lleno de entusiasmo a casa de Sócrates, muy de madrugada, para anunciarle una gran noticia: Protágoras se encuentra en Atenas. Sócrates, que ya lo sabía, mantiene con él una breve conversación en la que le hace reflexionar sobre qué es lo que Protágoras le podría enseñar —el mucho entusiasmo, probablemente, había impedido a Hipócrates siquiera el planteárselo—.

Finalmente se encaminan a casa de Calias, en la que se hospedaba Protágoras junto con otros dos conocidos sofistas: Hipias y Pródico. Cuando llegan, tiene lugar un breve forcejeo con el portero, que no les quería dejar entrar, pues estaba irritado ante la multitud de sofistas que acudían allí (lo cual es una manifestación más de lo que la gente sencilla opinaba de estos supuestos sabios, y del peligro que corría Sócrates confundiéndose con ellos). Al abrirles finalmente la puerta, se encuentran un espec-

táculo que Platón describe magistralmente, y que puede servirnos como introducción a la actividad de los más importantes sofistas.

En el vestíbulo de la casa se encuentran a Protágoras, que está allí paseando, *escoltado* a ambos lados por algunas personas de ilustre linaje: a un lado se encuentran Calias, Páralo y Cármides; al otro, Jántipo, Filípides y Antímero. «Detrás de éstos, los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría, parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su son» (*Prot* 315a). El respeto que todos tienen al gran sofista se manifiesta en el difícil movimiento que realizaban todos girando en torno a él, digno de la mejor de las coreografías; el propio Sócrates lo describe:

> Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; qué bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores, éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo (*Prot* 315b).

«En la parte opuesta del pórtico, en un alto asiento», se encuentra Hipias de Élide, con algunos sentados en bancos alrededor suyo (*Prot* 315b-c). Al parecer, le preguntaban «algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros, y aquél, sentado en su trono, atendía por turno a cada uno de ellos y disertaba sobre tales cuestiones».

Pródico de Ceos, en cambio, se encontraba todavía en la cama, recubierto de gran número de pieles y man-

tas, y con otros dos oyentes echados a su lado. Sócrates intentó escuchar el tema de la conversación, pero «con el tono bajo de su voz se producía un cierto retumbo en la habitación que oscurecía lo que decía».

La escena, como presentación de tales personajes, resulta verdaderamente genial. Para la gente que les rodea —jóvenes y personas maduras, de buena posición social y con deseos de triunfar en la vida política— son ellos un verdadero centro de la atención: *giran* alrededor de ellos, se sientan a los pies de sus *tronos*; tan ávidos están de sus enseñanzas que desean escucharles incluso antes de que se alcen del lecho.

Después de haberse detenido unos momentos a contemplar la escena, Sócrates anuncia a Protágoras el motivo de la visita:

> Hipócrates [...] desea llegar a ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor, si tratara contigo (*Prot* 316c).

Ya desde el inicio del diálogo, por tanto, se pone el problema de la educación de los jóvenes que serán los políticos y las personas influyentes del futuro. ¿Son los sofistas realmente capaces de educarlos bien? Todo el diálogo será precisamente una comparación entre la educación que ellos ofrecen y la que propone en cambio Sócrates.

Protágoras

Uno de los más famosos de entre los sofistas era Protágoras, también a juzgar por la cantidad de sus ganancias: él solo había ganado más dinero que el conocido es-

cultor «Fidias —tan famoso por las admirables obras que hacía— y otros diez escultores juntos» (*Menón* 91d).

Él mismo no tiene reparo alguno en reconocer que es un sofista y que se dedica a educar a los hombres (*Prot* 317b). Y le parece justo cobrar por sus enseñanzas:

> Si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima. De éstos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo (*Prot* 328a-b).

El peculiar modo en que dice que percibe el salario, mencionado en la cita que abre este capítulo, no está de todos modos libre de astucia: queriendo todos sus oyentes convertirse en políticos de fama, pocos se atreverían a no pagar una cantidad más que suficiente; el pagar poca cantidad —sea a Protágoras o al Templo— significaría o el reconocer que las enseñanzas recibidas valen poco —y, por tanto, que no ha podido todavía recibir la educación que le permitiría ocuparse de política— o manifestarse públicamente como tacaños. Y es difícil que jóvenes ambiciosos estén dispuestos a una de las dos cosas.

Aunque no rechaza el denominarse sofista, tiene claro que se dan grandes diferencias entre él y otros sofistas. Por ello dice a Sócrates que le puede confiar a él la educación de Hipócrates, con la seguridad de que hará progresos notables junto a él:

> Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los

> otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música —y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir (*Prot* 318d-319a).

Como a continuación señala Sócrates, de lo que se ocupa es de la *ciencia política*, y pretende hacer a los hombres *buenos ciudadanos*. Pero entonces Sócrates manifiesta con gran sencillez —y mucha ironía— que se encuentra maravillado de tal afirmación, ya que no pensaba que la virtud pudiese ser enseñable. Y pide a Protágoras que, siendo experto en tales cuestiones, le explique cómo es que la virtud es enseñable.

El diálogo que se establece a continuación pasa por algunos momentos de crisis. Después de un tiempo, en efecto, Sócrates observa que Protágoras «estaba muy apurado y receloso, y que se había puesto en guardia para responder» (*Prot* 333e). La causa de ello es, sencillamente, que no estaba dispuesto a seguir respondiendo las preguntas de Sócrates, porque se daba cuenta de que no podía responder de modo satisfactorio (*Prot* 335a-b). Por ello, estaba intentando *llevar el agua a su molino*, y hacer largos y brillantes discursos, que resultan para Sócrates más difíciles de analizar.

La protesta de Sócrates no se hace esperar; como siempre, está llena de exquisita delicadeza:

Protágoras, tengo el defecto de ser un hombre desmemoriado, y si alguien me habla por extenso, me olvido de sobre qué trata el razonamiento. Así pues, lo mismo que si me ocurriera ser duro de oído creerías que debías, si trataras de dialogar conmigo, levantar más la voz que frente a los demás; de ese modo ahora, ya que te encuentras ante un desmemoriado, dame a trozos las respuestas y hazlas más breves (*Prot* 334c-d).

Para Sócrates es justo que sea así, pues él reconoce que no es capaz de seguir el hilo argumentativo más que cuando se le dicen frases cortas, esperando a que las haya comprendido antes de pasar a las siguientes. De Protágoras, en cambio, se dice que es capaz de hablar brillantemente tanto de un modo como de otro (*Prot* 335b-c) —y no será el propio Protágoras el que lo negará—. ¿Por qué no habría entonces de condescender a la petición de Sócrates?

Sócrates decide entonces abandonar la conversación; pero es retenido por el anfitrión, Calias. Ante una nueva protesta de Sócrates, Alcibíades sale en su defensa, y pide a Protágoras que, en efecto, hable «sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras [...] y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta» (*Prot* 336c-d).

Tras haber manifestado algunas otras personas su opinión al respecto, Hipias intenta llegar a un compromiso:

Ni tú [Sócrates] busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras, sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; ni, a su vez, Protágoras despliegue todos los cables y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra (*Prot* 338a).

Finalmente Sócrates propone un cambio en el procedimiento del diálogo, que desbloqueará la situación: será él mismo el que contestará a las preguntas que le haga Protágoras. Éste, que no está dispuesto a reconocer que es inferior a Sócrates en este modo de dialogar (*Prot* 336c), se ve obligado a acceder. Pero de hecho no hace sino trasladar la discusión a la exégesis de un poema de Simónides.

Ello vuelve a entorpecer el diálogo, pues Sócrates es de la opinión de que «el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación» (*Prot* 347c-d).

Con estas palabras se vuelve a la situación anterior: es de nuevo Sócrates el que pregunta, y Protágoras, avergonzado ante la posibilidad de que se pueda pensar que no es capaz de responderle, «consintió a duras penas en el diálogo».

Después de continuar durante un rato la discusión acerca de la virtud, se produce, al final del diálogo, una curiosa inversión de los papeles: Sócrates, que afirmaba al inicio que la virtud no es enseñable, mantiene al final que sí lo es, y Protágoras en cambio afirma lo contrario. Lle-

gados a este punto, Sócrates no se da por vencido, y quiere volver a indagar con detenimiento la cuestión de la esencia de la virtud. Pero se ve que Protágoras no tiene ya ganas de continuar:

> Yo, Sócrates, elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos. Porque, aunque tampoco en lo demás creo ser mala persona, soy el menos envidioso de los hombres, y desde luego he dicho acerca de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado, y más aún entre los que tienen tu edad. Y otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso. Ahora es ya tiempo de dedicarme a otros asuntos (*Prot* 361d-362a).

No cabe duda de que estas últimas palabras del diálogo son un reconocimiento que hace Platón de la talla humana de Protágoras: es persona que sabe reconocer cuando es derrotado (aunque deje claro que la derrota se ha producido en terreno ajeno). Pero, al mismo tiempo, no deja de resultar chocante el que Protágoras, al igual que otros de los asistentes a la conversación, vean el diálogo como una especie de concurso de elocuencia entre dos participantes, uno de los cuales resulta ganador. ¡Qué lejos están de la actitud con la que Sócrates participa en ellos!

Del saludo final de Protágoras, de todos modos, podemos también destacar el que, aunque admite su derrota, no reconoce cuál es la raíz del problema: simplemente, que no sabe qué es la virtud. Para nosotros en cambio es importante darnos cuenta de que él, el más famoso de los sofistas, es incapaz de explicar lo que es la virtud, precisamente porque él mismo no lo sabe. Pero entonces, ¿cómo podrá educar a los jóvenes en la virtud?

En las palabras de Gorgias con las que he comenzado éste capítulo le vemos creyéndose capaz de responder a cualquier pregunta sobre cualquier tema. Él, en efecto, está orgulloso de ser un gran orador (*Gorg* 449a).

En la primera parte del diálogo que lleva su nombre, conversa con Sócrates acerca de la retórica, intentando definirla con precisión. Esta definición, debido a las objeciones que presenta Sócrates —que no está contento hasta que la encuentra satisfactoria—, va progresando a lo largo del diálogo: la retórica es una ciencia en torno a las más grandes cuestiones humanas, que hace que los hombres que la poseen sean libres, dándoles la capacidad de dominar sobre los demás conciudadanos. Lo propio del orador, su objeto fundamental, es el suscitar *persuasión* (*Gorg* 453a), en concreto, «la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto» (*Gorg* 454b).

La confianza que Gorgias tiene en tal arte es ilimitada:

> Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro que no se hará ningún caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador (*Gorg* 456b-c).

Es evidente entonces el poder desmesurado que adquieren estas personas que se convierten en hábiles en el hablar. Y, por ello, Gorgias es consciente de que tal técnica debe ser empleada con justicia, como todos los demás medios de lucha:

> Es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos [...] El orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones (*Gorg* 456c-457b).

Las respuestas de Gorgias a las preguntas que sobre este tema le hace Sócrates no son del todo coherentes, y Sócrates se encarga de destacarlo. Por ejemplo, en cuanto que lo propio del orador es hablar sobre la justicia, deberá ser una persona que sabe qué es la justicia y que obra justamente. Pero, a la vez, parece que es posible utilizar tal justicia de modo injusto.

Se deja entrever, a partir de este momento del diálogo, el respeto que Platón tiene por la figura de Gorgias. La posición que éste sostiene no se mantiene en pie, y de ella se pueden sacar conclusiones que son ciertamente peligrosas. Pero estas posiciones, como veremos, serán sostenidas sólo por sus discípulos Polo y Calicles, que son quienes continuarán discutiendo con Sócrates y sacando de las doctrinas del gran retórico algunas conclusiones radicales.

La opinión socrática acerca de la retórica

Sócrates es perfectamente consciente de que es verdad, como pretendía Gorgias, que los buenos oradores

tienen una gran capacidad de persuasión; nada hay más peligroso que tenerlos por enemigos, pues «condenan a muerte a los que quieren, del mismo modo que los tiranos, y despojan de sus bienes y destierran de las ciudades al que les parece» (*Gorg* 466c-d) (que son precisamente las dos posibilidades que a Sócrates se le ofrecen como penas posibles en el proceso). Y no por casualidad se añade que tienen el mismo poder que los tiranos: lo que ya habían intentado los treinta tiranos contra Sócrates —sin conseguirlo—, lo habían logrado los oradores con el retorno de la democracia.

Ahora bien, pregunta Sócrates en el *Gorgias* a Polo —uno de los discípulos del propio Gorgias—, ¿es esa gran capacidad de persuasión verdaderamente un poder? Para hacerse entender mejor, formula esta pregunta: «¿es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parece mejor?» (*Gorg* 466e), ¿se puede llamar a eso tener un gran poder? Ante la respuesta negativa de Polo, Sócrates prosigue:

> Entonces refútame y demuestra que los oradores son hombres cuerdos y que la retórica es arte y no adulación. Pero si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón, es un mal (*Gorg* 466e-467a).

Como se puede de nuevo comprobar, Sócrates no está del todo dispuesto a aceptar sin más que la retórica sea un gran bien. El motivo es que en ocasiones puede estar separada de la justicia y convertirse entonces en un gran mal.

Por eso, cuando se le pide que explique lo que entiende él por retórica, la describe como una especie de práctica de producir cierto agrado y placer (*Gorg* 462c). En ello se asemeja a la culinaria, la cosmética y la sofística: todas ellas son tipos diversos de la *adulación*, es decir falsas apariencias de verdaderas artes (*Gorg* 463b).

Para explicar lo que pretende decir, Sócrates pone el ejemplo de lo que sucede con el cuerpo: la cosmética y la práctica culinaria *fingen* ser respectivamente la gimnasia y la medicina. Mientras que éstas tratan de conservar o restituir la salud, que es ciertamente un *bien* del cuerpo, aquéllas se ocupan sólo de lo que en cada ocasión es más *agradable*. «Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre» (*Gorg* 464d-e).

Queda ahora claro por qué Sócrates no está dispuesto a admitir que la cosmética y la práctica culinaria sean especies de *arte* —en el sentido preciso que tal término tiene en la cultura griega—:

> Digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una (*Gorg* 465a).

Si nos referimos ahora al caso del alma, la sofística y la retórica también *fingen* ser la ciencia política, no siendo más que sus falsas imitaciones.

La valoración que Sócrates da de la retórica concebida

de este modo se pone también en evidencia cuando la comparamos con la dialéctica. Sócrates acusa explícitamente a Polo de no ser experto en esta segunda arte:

> Ya al principio de esta conversación, Polo, te alabé porque, en mi opinión, estás bien instruido para la retórica; pero dije que habías descuidado el modo de mantener un diálogo [...] Intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad (*Gorg* 471d-472a).

No sería digna de ninguna consideración, por tanto, una oratoria que sólo intentara persuadir, y no buscar la verdad. Lo que realmente cuenta para Sócrates es, al contrario, la verdad que transmiten los discursos. Si se quisiera llamar oratoria o retórica también a estos discursos que se hacen con la intención de conocer verdaderamente, Sócrates no tendría ningún inconveniente. Pero en tal caso habría que distinguir entre dos tipos de retórica, «una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen» (*Gorg* 503a).

Sócrates, como podemos suponer, está dispuesto a usar sólo ese segundo tipo de retórica, que dice sólo la verdad; incluso en el momento crucial, cuando se tiene que defender de las acusaciones, no quiere utilizar los mismos instrumentos de los acusadores:

Si éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad [...], yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad (*Apol* 17b).

Características de la verdadera oratoria

Esta contraposición entre dos tipos de oratoria o retórica nos puede servir para comprender muchos otros pasajes en los que Sócrates se muestra más favorable a ella. En efecto, él no puede sino elogiar la actividad del orador honrado, que «dirigirá *a las almas* los discursos que pronuncie [...] y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio» (*Gorg* 504d-e).

La cuestión es, entonces, cuál es «la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno» (*Fedro* 259e).

En primer lugar, «el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar» (*Fedro* 259e): «un arte auténtico de la palabra que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca» (*Fedro* 260e). El que la ignora, en efecto, no podrá ofrecer más que un ejemplo «ridículo y burdo» de ese arte (*Fedro* 262c), en el que cada palabra y cada frase no ocupará el lugar que le corresponde, sino que estarán colocadas al azar.

Por el contrario, el discurso bien elaborado es comparado por Sócrates con un organismo vivo: ha de ser com-

puesto «de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo» (*Fedro* 264c). Para poderlo elaborar así, como es obvio, el orador habrá de tener un buen conocimiento de la naturaleza de aquello de lo que está hablando.

Al mismo tiempo, deberá tener un suficiente conocimiento del carácter, cultura y disposiciones de las personas a las que se dirige. «Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra [...] Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir» (*Fedro* 271d).

Pero todos estos conocimientos (de la naturaleza de aquello de lo que se habla y de la psicología de los oyentes) no son suficientes para fundar una verdadera retórica, puesto que no necesariamente el que conoce esta técnica la utilizará con buenas intenciones: «quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen» (*Fedro* 262d). Entonces, en vez de fundar su arte sobre lo verdadero lo fundará sobre lo verosímil, pues cuando lo que se busca es persuadir, «algunas veces ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes» (*Fedro* 272e). Quien trata de convencer buscando el interés personal a veces tiene que ocultar la verdad que conoce.

De todos modos, leyendo las palabras de Sócrates sobre este tema, en el *Gorgias* y en el *Fedro*, se saca la con-

clusión de que en realidad los discursos fundados en la sola verosimilitud no son más convincentes de los que están fundados en la misma verdad, al menos para quien está suficientemente educado en la dialéctica (la gente poco educada, como la que le condenó a muerte, puede más fácilmente dejarse engañar por las apariencias). Pero en cualquier caso lo que resulta evidente es que el propio Sócrates no estaría nunca dispuesto a faltar a la verdad para conseguir persuadir a los oyentes, y es ésta para él una característica necesaria del orador honrado.

Es éste el orador que dice sólo la verdad, y que, por tanto, previamente ha tenido que hacer el esfuerzo de descubrirla. Para ello se exige un gran rigor en el hablar y en el pensar, unido a una gran capacidad de adecuar los discursos a los oyentes. Y, a pesar de la dificultad de los temas que se traten, ha de buscar en el modo de hablar la máxima sencillez posible. Por eso a Sócrates no le disgusta reconocer el ser *una persona sencilla* (*Teet* 197a), y se refiere con ironía a aquellos *seres superiores* que, como un dios refutador —aunque en realidad no son más que apariencias de filósofos—, están constantemente observándoles, para descubrir y sacar a la luz pública la debilidad de sus argumentos (*Sof* 216b).

Las consecuencias de la filosofía de Protágoras

Aunque la actitud de los grandes sofistas Protágoras y Gorgias era más bien moderada, algunos de sus discípulos, tal como aparecen descritos en las obras platónicas, son absolutamente radicales en todos los sentidos. Es curioso que sea así, pues ellos mismos se presentaban como maestros de virtud. Pero es que, como Platón claramente

muestra, tales son las consecuencias del enseñar una *técnica* sin acompañarla de las necesarias explicaciones sobre el modo de usarla (una *ética profesional*, diríamos hoy).

El propio Gorgias parece intuir el problema cuando afirma que «si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro» (*Gorg* 457b-c). Después de haber considerado lo que sucedió a Sócrates con Critias y Alcibíades, parece que tenemos que estar de acuerdo con esta afirmación. Pero quizá ahora, en el caso de Protágoras y Gorgias, las cosas son de otro modo, y estos maestros sofistas sí son responsables, al menos en parte, de las doctrinas y comportamientos de sus discípulos. Ésta es, en efecto, la opinión de Platón.

Él era consciente, por experiencia propia, de que Sócrates había tratado siempre de enseñar a sus discípulos a utilizar bien los conocimientos que iban adquiriendo, porque lo que en primer lugar le interesaba era ayudarles a cultivar sus propias almas. Pero ¿hicieron los sofistas lo mismo? ¿O no ponían simplemente unos potentes instrumentos en las manos de sus discípulos, sin tratar de enseñarles a usarlos justamente? Sería entonces como poner un arma peligrosa en las manos de un niño que no distingue todavía entre realidad y ficción. Este es el peligro de toda enseñanza retórica, cuando va separada de la consideración de lo que es justo o es injusto hacer (*Gorg* 454e-55a).

Hay que tener en cuenta, además, que las filosofías propias de Protágoras y de Gorgias desembocan final-

mente en el escepticismo y el relativismo; y, una vez llegados a éstos, ¿qué motivos podríamos tener para seguir hablando de justicia y de injusticia?

Respecto a las doctrinas propias de Protágoras, y sus consecuencias éticas y políticas, es en el *Teeteto* donde Platón habla con más detenimiento. Es bien conocida la afirmación protagórea de que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son» (*Teet* 152a). Para intentar no ser injusto a la hora de interpretar estas palabras, Platón pone en boca de Sócrates una autodefensa del propio Protágoras:

> A la persona que está enferma lo que come le parece amargo y es amargo para ella, mientras que a la persona que está sana le parece lo contrario y así es para ella. Pues bien, no es necesario ni es posible atribuir mayor sabiduría a una que a otra, ni hay que acusar al que está enfermo de ignorancia por las opiniones que tiene, como tampoco puede decirse del que está sano que sea sabio por opinar de otra forma. Pero hay que efectuar un cambio hacia una situación distinta, porque una disposición es mejor que la otra. Esto es lo que ocurre también en la educación, donde el cambio debe producirse de una disposición a la que es mejor (*Teet* 166e-167b).

Es ciertamente digno de estima este esfuerzo por mantener que la educación conlleva un cambio *a mejor*, como es también deseable pasar de la enfermedad a la salud. Pero ¿cuál sería esa disposición mejor hacia la que cambiar? Aunque Protágoras concediese que algunas personas, los sabios, «sobresalen en la estimación de lo que es mejor o peor» (*Teet* 169d), tal *sobresalir* sería para Platón del todo incoherente con la teoría. En efecto, «la doctrina de que el hombre es la medida de todas las cosas nos

lleva necesariamente a esta conclusión»: que no es posible considerar que otras personas sean unos ignorantes, o que tengan opiniones falsas (*Teet* 170c-d). De la teoría de Protágoras, por tanto, se deducirían consecuencias absurdas, como que «al conceder que todos opinan lo que es, deberá admitir que es verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias a la suya», y, por tanto, deberá admitir que es falsa su propia creencia (*Teet* 171a-b).

Además de esta incoherencia teórica, se da también otra que podríamos considerar *práctica*, y que se recoge muy bien en la siguiente objeción, que Sócrates pone al escrito de Protágoras *Sobre la verdad*:

> Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena, y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá, entonces, la sabiduría de Protágoras? ¿Cómo podrá justificar su pretensión de enseñar a otros a cambio de grandes honorarios? ¿Tiene algún sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría? ¿Cómo no vamos a decir que Protágoras habla para la galería al hacer estas afirmaciones? (*Teet* 161d-e).

Pero los problemas que tal teoría implican aparecen de un modo más drástico si se consideran sus consecuencias éticas y políticas; Protágoras tendría que admitir, como señala Sócrates, que

> también en cuestiones políticas, lo honesto y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, y cuanto

> cada ciudad determine y considere legal es así en verdad para ella. En estos asuntos no hay individuo que sea más sabio que otro, ni ciudad más sabia que otra ciudad. Ahora bien, en la determinación de lo que es conveniente o no es conveniente para una ciudad es donde Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones. De ningún modo podría atreverse a decir que lo que una ciudad determine y considere que es conveniente para ella va a serlo efectivamente en todo caso (*Teet* 172a-b).

Puede ser, efectivamente, que Protágoras no osara hacer una tal afirmación, pero Platón muestra en otros pasajes que no era difícil encontrar a quienes sí se atrevieran a hacerlas.

Las consecuencias de las teorías de Gorgias

No es ninguna casualidad que en el *Gorgias*, una vez que acaba la conversación entre Sócrates y Gorgias, entren en escena Polo y Calicles, que no tendrán ningún inconveniente en admitir lo que no habían querido reconocer sus maestros, pero se derivaba lógicamente de sus teorías: que es lícito usar la retórica para hacer cosas injustas.

La intervención de Polo tiene lugar cuando Sócrates hace reconocer a Gorgias que el orador no puede hacer un uso injusto de la retórica; tal observación irrita profundamente a Polo:

> ¿Qué dices, Sócrates? ¿Tu opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que

> el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? (*Gorg* 461b).

El propio Polo, en cambio, no siente vergüenza alguna en admitir que al orador nunca le es necesario aprender la virtud de la justicia. De todos modos, después de una larga conversación con Sócrates, no puede dejar de reconocer que el mayor mal es cometer una injusticia: es mucho mejor el sufrirla; y ha de admitir también, acerca de la retórica, que «para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si en efecto tiene alguna» (*Gorg* 481b).

Llegados a este punto interviene Calicles, con la misma vehemencia con que lo había hecho Polo:

> Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea? [...] Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos? (*Gorg* 481b-c).

Según la acusación hecha anteriormente por Polo, la razón por la que Gorgias había reconocido que si se le acercara alguien sin saber qué es la justicia, lo primero que haría sería enseñárselo, era que había sentido «vergüenza en decir que no, a causa de la costumbre de los hombres, que se indignarían si alguien dijera que no puede enseñar qué es lo justo» (*Gorg* 482d). En esta ocasión es Calicles quien acusa a Polo de lo mismo:

> Ahora, por su parte, el propio Polo ha experimentado lo mismo que Gorgias, y por esta misma razón no apruebo que

> Polo te concediera que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En efecto, a consecuencia de esta concesión, también a él le has embarullado en la discusión y le has cerrado la boca por no atreverse a decir lo que pensaba (*Gorg* 482d-e).

Tanto Polo, en un primer momento, como ahora Calicles, no habían intentado otra cosa que ser coherentes con la concepción de retórica que era común entre ellos. Si su objetivo no es otro que el producir persuasión presentando lo que es verosímil, ¿por qué deberían introducir en ella una noción de justicia y de verdad a la cual hubiera que supeditar todas las argumentaciones propias de los oradores?

Calicles hace a continuación una apasionada defensa de la injusticia, afirmando el derecho del más fuerte —para nosotros de claras resonancias nietzscheanas—. Según él, «los que establecen las leyes son los débiles y la multitud [...], mirando a sí mismos y a su propia utilidad [...] Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros» (*Gorg* 483b-c).

Lo que es justo *por naturaleza* —como contrapuesto a lo que lo es por esas leyes emanadas por los débiles— es por el contrario «que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es» (*Gorg* 483c-d).

Después de ver lo que ha sucedido a Gorgias y Polo, sus predecesores como interlocutores de Sócrates, cuando éste trata de comenzar un diálogo para examinar todas estas afirmaciones, Calicles contesta siempre de mala gana, con el mínimo de palabras posibles (muchas veces un simple monosílabo). Su malestar se hace explícito más

adelante (*Gorg* 505c), cuando pide a Sócrates que dirija sus preguntas a otros y afirma que hasta el momento ha contestado sólo «por complacer a Gorgias» (que, en efecto, había intervenido previamente en favor del sistema socrático de preguntar: 497b). Ante otra nueva intervención de Gorgias, de todos modos, acepta continuar contestando, pero a partir de entonces su presencia es más física que otra cosa, y su admisión de las afirmaciones que Sócrates hace va acompañada en ocasiones de añadidos del tipo «si tú lo deseas» o «si es tu gusto», que demuestran con claridad la falta de ganas con la que Calicles se mantiene en la conversación. En la práctica, por tanto, el diálogo se convierte en un monólogo de Sócrates.

Todo ello muestra, sin duda, que Calicles no se siente capaz de responder a los argumentos con los que Sócrates rebate su posición. Y no por falta de inteligencia, sino porque «son sus instintos desenfrenados los que le impiden comprender y hacer propia la opinión teóricamente bien fundada y moralmente beneficiosa de Sócrates»[1]. Por ello mismo, Sócrates en tal diálogo se abstiene de desarrollar una teoría sobre el hombre (¿para qué, si Calicles no estaba dispuesto a escuchar de un modo racional?), y se limita a hacer una confutación *ad hominem*.

La figura de Calicles es muy similar a la de Trasímaco, que ha aparecido ya en páginas precedentes y que tendremos ocasión de examinar más a fondo en el próximo capítulo: también Trasímaco, en efecto, afirma que lo justo es simplemente lo que conviene al más fuerte (*Rep* 338c). De algún modo, por tanto, muchos de los personajes que

---

[1] T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, pp. 26-8.

describiré en las páginas siguientes, que podemos denominar en general «sofistas decadentes», tienen su origen en el radical relativismo que estaba implícito en las doctrinas de los grandes sofistas, aunque ellos no se hubieran *atrevido* a deducirlas.

6. Los falsos filósofos

> Si la multitud está mal dispuesta con la filosofía, los culpables son aquellos intrusos que han irrumpido en ella de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde con la filosofía (*Rep* 500b).

La sabiduría de la caverna

En la antigua Atenas, además de los vencedores en las Olimpiadas —que recibían como reconocimiento el ser alimentados en el Pritaneo—, también eran objeto de gran estima los rapsodos (una especie de antiguos juglares, que se presentaban elegantemente vestidos y recitaban de memoria poemas de los mejores poetas). Un buen ejemplo de rapsodo lo encontramos en el *Ion*, que recibe su nombre del protagonista del diálogo.

Ion aparece al inicio de la obra volviendo de Epidauro, donde acaba de vencer uno de los premios en los juegos de rapsodos, con ocasión de las fiestas en honor de Asclepio. Y el diálogo se abre con la afirmación socrática —que quedará desmentida a lo largo de la discusión— de que los rapsodos necesitan frecuentar «a todos los buenos poetas y, principalmente, a Homero el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento [...] Porque no sería buen rapsodo aquel que no entienda lo que dice el poeta» (*Ion* 530b-c). Ante tales palabras, Ion se enorgullece de poseer, efectivamente, este

arte de la interpretación; pero, según especifica, sólo la posee por lo que se refiere a las obras de Homero.

¿Cómo es eso posible?, pregunta Sócrates asombrado. ¿No sería más lógico que, como acontece en todas las demás artes, Ion fuera capaz de interpretar a todos los poetas? Y sugiere una explicación:

> No es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero, [sino] una fuerza divina es la que te mueve (*Ion* 533d).

Es difícil pensar que Sócrates no hace tal afirmación irónicamente. Independiente de que creyese que en los grandes poetas se daba una inspiración con un cierto carácter divino, parece que en esta ocasión desea mostrar más bien que los rapsodos no utilizan su inteligencia a la hora de interpretar los poemas, sino que los recitan simplemente de memoria. Y también por ello en otro momento pregunta a Ion si en esas ocasiones en que consigue sobrecoger a los espectadores se encuentra «en plena conciencia» o está más bien «fuera de sí» (*Ion* 535b-c).

En un primer momento, Ion no está dispuesto a reconocer que en realidad no sabe acerca de aquellas cosas de las que habla; y ello le lleva a tener que admitir que él mismo sería el mejor general de Atenas, puesto que puede también declamar con maestría algunas batallas (lo cual sería señal de que domina el arte militar). De todos modos, tiene que acabar por reconocer que no sabe de ello más que, en todo caso, «porque está poseído por un dios».

No es este tipo de experto en la recitación, por tanto, el que puede *competir* con Sócrates por el título de auténtico posesor de la sabiduría. Son de otro tipo las personas

cuya pretensión de ser sabios se puede tomar en serio. ¿Pero son realmente sabios, o su sabiduría no es en definitiva muy diversa de la de los rapsodos? Al final de su apología, Sócrates no quiere utilizar el término «juez» para referirse a aquellos que le han condenado: en cuanto no han actuado justamente, no merecen tal calificativo. Del mismo modo, podríamos decir, no todos los que aspiran a ser filósofos merecen ser así llamados, sino sólo aquellos que son verdaderamente amantes de la sabiduría, y lo demuestran con hechos.

Hace algunos años un amigo mío me dejó un libro titulado *Como dárselas de experto en filosofía*. Pertenecía a una colección que tenía un título también significativo: *Guía del enterado*. Y es que, en efecto, muchos están más interesados en parecer filósofos que en serlo realmente.

Al mismo tiempo, son muy diversos los modos en que alguien puede hacer «como si se dedica a la filosofía» (*Rep* 561d). Ellos, en realidad, no merecen ser llamados «filósofos» (amantes de la sabiduría), sino que son bien distintos los nombres que merecerían: como indica San Justino[1], a alguien que de filósofo tiene sólo la apariencia se le debería más bien llamar *filopsófos* (amante de las habladurías), *filokómpos* (amante de la jactancia) o *filódoxos* (amante de la buena reputación). Cosas todas más merecedoras de repulsa que de alabanza, y que de sabiduría tienen poco, aunque sean acompañadas de mucho mover los labios. A ellos podríamos aplicar las palabras de San Agustín: «Allí donde no hay inteligencia, el estrépito es vano. La voz que no es acompañada de significado golpea el oído, pero no edifica el corazón»[2].

---

[1] S. JUSTINO, *Segunda Apología*, n. 3.
[2] *Sermo* 293, 3. PL 38, 1328.

Ideas similares las podemos encontrar ya en el propio Platón. Él resume las actitudes fundamentales del hombre de este modo: «los tres principales géneros de hombres son el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro» (*Rep* 581c). Mientras que el *filósofo* ama la sabiduría, y se preocupa sobre todo de la virtud, los demás son más bien *filosómatos* (amantes del cuerpo); y lo pueden ser como *filochrématos* (amantes de las riquezas) o *filótimos* (amantes de los honores), o ambas cosas a la vez (*Fedón* 68b-c). Es decir, cada uno de ellos se comporta según cada una de las partes del alma: intelectual, irascible y concupiscible, y busca lo que está más conforme con ella.

Para Platón, también en los diversos modos de aspirar a la sabiduría están presentes estas actitudes fundamentales. Como veremos, algunas *apariencias* de filósofo no son más que encubiertos deseos de honores, riquezas o placeres. El *dejarse ir* en cada uno de estos instintos adquiere unas características del todo peculiares, que tendremos ocasión de considerar. Pero es común a todos ellos el buscar a través de la ocupación filosófica algo diverso de la propia sabiduría, constituyendo, por tanto, una radical traición de la esencia misma del filosofar. Y es común también a cada uno ellos una similar actitud respecto a Sócrates, es decir, respecto al auténtico representante del verdadero filosofar.

Un ejemplo significativo es el *Clitofonte* —que, aunque probablemente no es auténtico, puede servirnos como ilustración—. El tal Clitofonte fue un sofista, convertido en uno de los jefes de la oligarquía después de la derrota de la expedición de Sicilia. Sócrates comienza comentándole que ha oído decir que en ocasiones le critica. El resto del diálogo es Clitofonte el que habla, manifestando que está de acuerdo con los discursos exhortativos

que suele hacer Sócrates, pero que queda siempre defraudado, porque el propio Sócrates no quiere nunca responder claramente a las preguntas sobre qué es la justicia: «una de dos, o no sabes o no quieres comunicarme tu ciencia» (*Clitofonte* 410c).

Dejando de lado la correcta interpretación de este diálogo, manifiesta una típica actitud de los sofistas hacia Sócrates: se consideran personas incomprendidas, o de quienes Sócrates se quiere sólo burlar, sin intención alguna de enseñarles. Tal opinión, por una parte, se podría considerar como una proyección del modo propio de dialogar que tienen los mismos sofistas; pero, al mismo tiempo, muestra en el fondo la profunda incapacidad que tienen de comprender las argumentaciones socráticas, de modo que no les parecen nunca conclusivas. Y tal incapacidad, como veremos a continuación, deriva de muchos motivos.

El amante de las ganancias: la sofística

Aunque al hablar de los grandes sofistas hemos tenido ya ocasión de observar algunas características propias de la sofística, me detendré ahora a considerar con más detenimiento los *ejemplares* menos dignos de tal especie, que son criticados con mayor vehemencia por Platón. Su importancia para el examen de las otras especies de *apariencias* de sabios (oradores, políticos, erísticos, etc.) es determinante, pues en muchas ocasiones éstos han seguido algunos de los cursos dados por los sofistas, o al menos imitan su estilo.

Los términos *sofía* y *sofós* «en origen expresaban la idea de experiencia, maestría en alguna cosa, pero bien

pronto presentan una evolución en sentido espiritual». En el término *sofistés*, «respecto a *sofós*, se puede quizá notar el añadido del concepto de "comunicación de la sabiduría"», y se utiliza «no sólo en el sentido de poeta [...], sino también en el de quien posee una sabiduría más universal y, por tanto, más variada». La palabra sofista, por tanto, «no presenta en su origen un significado despectivo»[3].

Pero también cuando tal expresión comienza a tener para algunos un carácter despectivo —pues desprecian a los individuos que así son llamados—, seguirá habiendo algunos orgullosos de serlo. Sócrates, por el contrario, da siempre definiciones de lo que es ser sofista que no pueden considerarse ciertamente laudatorias. En el *Sofista*, por ejemplo, presenta y analiza diversas de éstas, todas igualmente ridículas; he aquí algunas de ellas (*Sof* 231d-e):

— cazador, por salario, de jóvenes adinerados;
— mercader de los conocimientos del alma;
— atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión.

Estas mismas ideas aparecen también en el *Protágoras*, donde se afirma que el sofista «viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de las que se nutre el alma» (313c). Con ello queda claro un primer rasgo de los sofistas: venden sus conocimientos a cambio de dinero.

Al contrario de lo que previamente habían hecho los naturalistas —llamados también presocráticos—, los so-

---

[3] M. UNTERSTEINER, *Nota sulla parola «sofista»*, en *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, 4 vol., La Nuova Italia, Florencia 1961², pp. XVII-XIX.

fistas sienten la necesidad de rodearse de discípulos que, además de pagarles, les alaben sus éxitos. Lo que les preocupa no es tampoco la investigación del *principio* de todas las cosas —lo *fundamental*, podríamos decir—, sino que se ocupan sólo de lo que es accesorio, superficial; como dice Aristóteles, se ocupan de lo accidental. Consecuencia de ello es la banalidad, la falta total de interés de lo que dicen.

Los medios que utilizan, de todos modos, son en ocasiones geniales. Son capaces de jugar con las palabras, construyendo todo tipo de sutiles sofismas, hasta confundir al adversario; usan sus mejores mañas para tratar de salir incólumes cuando tienen que contestar a una pregunta que les pone en un aprieto, sin que se note que simplemente no saben responderla (*Prot* 336c-d); o usan de la risa como si fuese un procedimiento de refutación (*Gorg* 473e).

Como ejemplo paradigmático podemos servirnos de Hipias, al que Platón dedica dos diálogos. Lo hemos encontrado ya en la memorable escena del *Protágoras*, en casa de Calias: estaba allí sentado en su *trono* con los oyentes sentados a su alrededor, preguntándole «algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros». Era capaz, en efecto, de hablar con gran habilidad sobre cualquier tema (*Hip men* 363d-364a), hasta el punto de que desde que ha comenzado a participar en los concursos de oratoria de Olimpia, no ha encontrado todavía a alguien que le superase en algo.

Está por tanto muy orgulloso de sus éxitos, tanto en la vida pública —en varias ocasiones ha sido embajador— como en la privada (*Hip May* 281a-c), que le han llevado a ganar más dinero que cualquier otro sofista (*Hip May* 282e).

Toda su habilidad se funda en una extraordinaria memoria, que le permite repetir una lista de cincuenta nombres después de haberlos oído una sola vez (*Hip May* 285e). Pero después, a lo largo de su conversación con Sócrates, demuestra que le faltan rigor en el pensar y preparación dialéctica, hasta el punto de que comete un error de principiante: confundir la cuestión «¿qué es la belleza?» con «¿qué cosas son bellas?».

Para ver cuál es la opinión que Sócrates tiene de él es muy interesante examinar el *Hipias menor*. Al inicio del diálogo se hace referencia a un discurso que acaba de pronunciar Hipias, y que ha sido escuchado con gran entusiasmo por todos. Una vez que se marchan muchos de los oyentes, y quedan sólo los que «pretenden emplear su tiempo en la filosofía», Éudico pregunta a Sócrates su opinión sobre lo que ha escuchado. Sócrates se lamenta ante el propio Hipias de que no ha conseguido seguir el discurso:

> Cuando estábamos ahí dentro muchos y tú estabas haciendo tu exposición, perdí un poco tus palabras. No me atreví a preguntar, porque había mucha gente y para no interrumpir tu discurso preguntando (*Hip men* 364 b).

En su discurso, en efecto, Hipias había presentado a Odiseo como el más astuto y mentiroso de los hombres. Dejando a un lado la interpretación de lo que en realidad pretende decir el propio Homero, Sócrates propone el pararse a reflexionar sólo sobre quién es el hombre mentiroso. Puesto que Hipias cree que Odiseo lo es, no tendría por qué tener dificultad alguna en explicarle a Sócrates qué es ser un mentiroso.

Como era de esperar, apenas comienza el diálogo entre ambos Hipias se confunde y se enfada con Sócrates:

> Sócrates, tú siempre trenzas razonamientos de este tipo; tomas separadamente lo más capcioso de la argumentación, te aferras a ello, tratas el asunto en pedazos y no discutes en su totalidad el tema del razonamiento (*Hip men* 369b-c).

A lo largo de todo el diálogo, Sócrates había llegado por caminos diversos a una misma conclusión: que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer (cosa en la que en realidad no creía). Como es lógico, Hipias no está dispuesto a admitir esta conclusión; pero, al mismo tiempo, es incapaz de descubrir dónde está el error en las argumentaciones propuestas por Sócrates. La conclusión del diálogo muestra claramente la intención que tiene Platón al escribir el diálogo. Sócrates dice:

> Yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación (*Hip men* 376c).

Con la ironía que le caracterizaba, Sócrates sostiene con claridad lo que Hipias probablemente no está dispuesto a reconocer: que el sofista no puede mostrar qué significa el cometer voluntariamente injusticias o el decir la falsedad.

Son este tipo de escenas, tan frecuentes en las obras platónicas, las que deleitan a todos los que a lo largo de

los años han admirado estos escritos. Así lo confiesa, por ejemplo, Gadamer:

> A mí, como platónico, me gustan especialmente las inolvidables escenas en las que Sócrates discute con sofistas de todo tipo y los desespera con sus preguntas hasta que no pueden aguantar más y acaban asumiendo el papel del interrogador, que parece tan gratificante. ¿Y qué ocurre entonces? No saben preguntar nada. No les viene a la mente nada que valga la pena abordar para dar una respuesta firme[4].

Pero, a pesar de que la diferencia sea fácilmente perceptible para quien *sabe leer* los diálogos, son a veces sólo pequeños matices lo que separan a Sócrates de los sofistas: es propio de la sofística, en efecto, *parecer* sabiduría, según Aristóteles mismo decía; y no sólo por el *modo de hablar*, sino también por el tipo de temas de los que hablan[5].

También a Sócrates le gusta remarcar estas diferencias con los sofistas, aunque siempre de modo extremamente delicado; como cuando, para presentar las opiniones de un sofista que ha escuchado esa misma mañana, afirma que le parece que de repente le ha sobrevenido una sabiduría que ha cautivado su alma (*Crat* 396c-d).

La diferencia, de todos modos, se hace extremamente clara cuando observamos lo que cada uno de los personajes *hace*. Y es lógico que así sea, porque, como señala Aristóteles[6], los sofistas son sobre todo hombres disputadores

---

[4] H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, pp. 220-221.
[5] Cfr. *Refutaciones sofísticas*, 1, 165a 20ss; *Met.* IV, 2, 1004b 17-23.
[6] Cfr. *Sobre las refutaciones sofísticas*, 171b 7ss.

y amigos de pendencias, que se acercan a la filosofía *buscando* algo distinto de la propia sabiduría. También a Sócrates ciertamente le gusta dialogar, pero por muy diversos motivos, y en sus conversaciones siempre se nota que está *lleno de buenas intenciones.*

Crítica socrática de la sofística

Es bien cierto que Platón en muchas ocasiones dirige contra los sofistas la acusación —llena de «prejuicios aristocráticos»[7]— de pedir dinero a cambio de sus enseñanzas; prejuicio típico de quien tiene resueltos todos los problemas relativos al propio sustento. Intentado dejar de lado aquello en lo que sus críticas dependen de la situación socio-económica de la Atenas de entonces, vamos a intentar calar en el núcleo de ellas.

Sócrates considera que, en algunos temas, como el modo de gobernar la propia casa o la ciudad, sería vergonzoso que alguien se negase a dar consejos si no recibe dinero a cambio (*Gorg* 520e). Y es difícil no estar de acuerdo con él en que hay algunos consejos o enseñanzas que sería vergonzoso *vender.* Pero nuestro acuerdo puede ser todavía más amplio si nos percatamos de que más que por el simple hecho de recibir dinero, Sócrates critica a los sofistas por estar dispuestos, a cambio de dinero, a enseñar cualquier cosa, sin tener en cuenta si eso puede hacer bien o mal a los oyentes. En ello se asemejan a los vendedores más astutos, que aunque saben en ocasiones que un determinado producto no es bueno, lo llenan de ala-

[7] La expresión es de G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano 1979, vol. 1, p. 225.

banzas para poder venderlo (*Prot* 313d). Todo lo que venden —todo lo que saben— les parece maravilloso, aunque en ocasiones sea nocivo para el alma; y tienen constantemente que buscar las últimas novedades, que siempre se venden mejor.

Cómo es lógico, si se les paga más dinero están dispuestos a *vender conocimientos* de mejor calidad (por ello Sócrates, cuya pobreza es de todos conocida, se lamenta de que todavía no sabe lo relativo a la «exactitud de los nombres» —tema central del *Crátilo*—, porque no ha podido seguir el curso extenso de Pródico, que cuesta cincuenta dracmas, sino sólo el más económico, de sólo una dracma: *Crat* 384b).

Es también digna de aprecio la destructora crítica —dirigida al núcleo de la cuestión— que Sócrates dirige a la pretensión de los sofistas de ser maestros de virtud. Demuestra sin dificultad la absurdidad de tal pretensión:

> Aunque afirman que son maestros de la virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, por no pagarles sus remuneraciones ni dar otras pruebas de agradecimiento a cambio de los beneficios recibidos. Sin embargo, ¿qué puede haber más absurdo que estas palabras? Unos hombres que han llegado a ser buenos y justos, a quienes su maestro ha dejado limpios de injusticia, que tienen dentro de sí la justicia, ¿podrían causar daño con lo que no tienen? (*Gorg* 519c-d).

El hecho de que sus discípulos se comporten con ellos de modo deshonesto sería, por tanto, señal de que todavía no han aprendido qué es ser justo; o, al menos, no han aprendido la importancia de obrar justamente. Y no es de extrañar, porque sus maestros, los sofistas, no son

en realidad maestros de la virtud. Y no pueden ser tampoco maestros de ninguna otra cosa que sea verdadera, porque a ellos no interesa para nada la verdad. No se preocupan de lo que son las cosas, sino de hacer afirmaciones que parezcan verdaderas. A este respecto son muy claras la palabras que el anónimo extranjero que interviene en el *Sofista* dirige a Teeteto (239d-240a). Éste cree que para explicar a un sofista lo que es una imagen, y poderle convencer de que no es más que un «fabricador de imágenes», bastaría mostrarle algunas de las «que vemos en el agua y en los espejos, e incluso aquellas dibujadas o grabadas». El extranjero, en cambio, le acusa de ingenuidad, y de no conocer todavía bien cómo son los sofistas:

> Cuando le respondas de ese modo, refiriéndote a algo que se ve en los espejos o que está modelado, se reirá de tus argumentos, como si estuviesen dirigidos a alguien que no puede ver; él, en cambio, pretenderá ignorar qué son los espejos, las aguas, e incluso la vista, y sólo te preguntará sobre lo que se obtiene de tus afirmaciones.

Desde esta nueva perspectiva, la crítica platónica —y aristotélica— a la sofística sigue siendo actual. Es verdad que difícilmente se puede pensar hoy que los filósofos no deban vivir de su profesión (sólo los ricos podrían entonces serlo); pero es vigente el llamamiento a no ser de esos que parecen filósofos sin serlo realmente, porque sus intenciones al ocuparse de la filosofía no son las adecuadas, siendo entonces incapaces de encontrar y transmitir una verdad que ni siquiera se esfuerzan por buscar. Lo importante para ellos son más bien los honores del éxito, aparecer en todos los periódicos o estar en la boca de todos, por haber dicho la última novedad. Ellos no viven *para* la

filosofía, sino *de* ella. Son ciertamente buenos profesionales —dominan la técnica—, pero la filosofía se ha convertido para ellos en una *profesión*; no es más que uno de los posibles modos de vida, no algo sin lo cual no se puede vivir una vida verdaderamente humana.

Los ejemplos que veremos a continuación nos podrán ayudar también a contemplar otros modos posibles de aparentar ser filósofo.

El irascible: la victoria y la gloria

En el hombre, ciertamente, los vicios no se dan nunca en estado puro, ni se encuentran separados unos de otros. Aquellos que en su vida desean sobre todo la posesión de muchos bienes, normalmente suelen estar a la vez llenos envidia y de deseos de honores o poder. Pero puede ser útil, en este lugar, distinguir diversos personajes de los diálogos platónicos, en los que destacan cada uno de estos aspectos.

Los amantes de la ganancia han sido ya considerados. Me propongo ahora examinar aquellos en los que es la parte irascible del alma la que sobresale; es decir, aquellos que obran sólo por amor de la victoria, que «cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan» (*Fedón* 91a). Tampoco hay en éstos, por tanto, amor a la verdad, pues lo que buscan siempre es «el predominio, la victoria y el renombre» (*Rep* 581a).

En un pasaje de la *República* se distinguen tres modos de satisfacer esta parte irascible del alma: «la sed de honores por medio de la envidia, la ambición por la violencia

y el disgusto por la cólera» (*Rep* 586c-d), de modo tal que tratan de colmarse de honor, victoria y cólera irreflexiva. Veamos algunos de estos casos.

Los constructores de discursos

Mientras que los rapsodos se limitaban a declamar en público composiciones ajenas, muchos otros componían escritos propios, para ser leídos en público, especialmente en los tribunales: son los *logógrafos* (constructores de discursos) y los expertos oradores. Ellos «se creen los hombres más sabios, y creen que, además de serlo, también lo parecen a los ojos de la mayor parte, de modo que no tienen otro obstáculo para gozar de un renombre total que los que se ocupan de la filosofía. Piensan, pues, que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrían conquistado inmediatamente y sin disputa, en opinión de todos, la palma de la victoria en lo que hace a su reputación como sabios» (*Eutid* 305d).

Sus discursos buscan más la plausibilidad que la verdad (*Eudit* 305e). Por ello sostienen «que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad» (*Fedro* 259e-260a).

Para poseer este arte en su plenitud, por tanto, basta mantener todo el discurso dentro del ámbito de lo verosímil, es decir, de lo «que a la gente le parece» (*Fedro* 273a-b). Y cuando se logra, su arte es entonces comparable al arte de los encantamientos: «El de los encantamientos, en efecto, consiste en encantar serpientes, tarántulas, escor-

piones y otras bestias y en curar enfermedades, mientras que éste [el logógrafo] persigue el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida» (*Eutid* 290a). Pero, en realidad, la suya no es otra cosa que una «simpleza exquisita» (*Fedro* 242e): *simpleza*, porque no se dice nada razonable o verdadero; *exquisita*, porque parece como si lo dijeran. En definitiva, tienen una gran habilidad para usar con soltura palabras cuyo significado en el fondo desconocen.

A pesar de su brillantez, con sus discursos no tienen nada que transmitir. Esta opinión sobre ellos aparece del modo más palmario al final del *Fedro* (278c), cuando Sócrates hace el conocido discurso acerca de la superioridad de la oralidad sobre la escritura. Independientemente de que aquellos discursos hayan o no sido escritos antes, Sócrates piensa que el que los compone «sabiendo cómo es la verdad», será después capaz de «acudir en su ayuda», pudiendo responder a las preguntas que acerca de él se le hagan. Pero ha podido comprobar en su trato con los oradores que más de uno no «tiene cosas de mayor valor que las que compuso o escribió» (*Fedro* 278d), y cuando se le pregunta algo no puede responder más que lo mismo que ya ha dicho. Se comporta, por tanto, como un libro, que puede leerse cuantas veces se quiera, pero al que no se le puede pedir más de lo que en él hay escrito (*Prot* 329a).

Por eso intentan esconder su ignorancia detrás de largos discursos (contra los que Sócrates se protege aduciendo que tiene poca memoria, de modo que se le olvida de qué cosa se estaba hablando: *Prot* 334c-d). Y por eso también Sócrates los compara con los cántaros de bronce: como éstos, «que al golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los

oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso» (*Prot* 329a).

Y, quién sabe, quizá utilizaban los mismos métodos que los seguidores de Heráclito. Éstos tienen en común con los oradores de los que estamos hablando el no ser capaces de comprender la doctrina de Heráclito; por tanto, difícilmente se puede dialogar con ellos acerca de ella. Pero se defienden bien, sin dejar que se descubra la ignorancia: «La posibilidad de que se mantengan atentos al curso de la conversación, esperando tranquilamente para responder o hablar cuando les corresponda, es absolutamente insignificante. La más mínima dosis de reposo sería mayor que la que ellos manifiestan. Si le haces una pregunta a uno, te dispara un aforismo enigmático, como si fuera una flecha que hubiera extraído de su carcaj, y, si quieres que te dé una explicación de lo que ha dicho, te alcanzará con una nueva expresión en la que habrá invertido totalmente el sentido de las palabras» (*Teet* 179e-180a).

Los polemistas y charlatanes

Como aparece claro en el *Eutidemo* (304d-305a), los logógrafos tienen un especial interés por desacreditar a los que llaman filósofos. Puesto que son sobre todo especialistas en la redacción de largos discursos, cuando en ocasiones se encuentra con aquel género de gente que analiza —y descuartiza— sus discursos, se quedan indefensos, y no son capaces de sostenerlos ante los ataques.

Pero tales ataques venían sobre todo de otro género de falso filósofo, que utilizaba contra ellos unas armas contra las que no estaban preparados: sonoras carcajadas, juegos de palabras y golpes de efecto que provocan aplau-

sos. Platón tiene gran cuidado en distinguir entre estos *polemistas* y los verdaderos *filósofos* (*Teet* 164c). Los primeros buscan «la mera contienda verbal», y para ello tratan lo más posible de «bromear y confundir al interlocutor»; los filósofos, en cambio, tratan más bien de ser serios y de corregir al interlocutor —en vez de confundirlo—, «mostrándole únicamente los errores en los que haya caído por sí mismo o por culpa de las personas que haya frecuentado anteriormente» (*Teet* 167e-168a).

En ocasiones estos amantes de las discusiones no son más que jóvenes, que imitan lo que ven hacer a otros. «Cuando gustan por primera vez las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan» (*Rep* 539b).

Pero en otras ocasiones la cosa es algo más que un simple juego juvenil. Es el caso de Eutidemo y Dionisodoro, dos hermanos originarios de Turios que aparecen descritos en el *Eutidemo*. El hecho de que provengan de tal ciudad es ya de por sí muy significativo, pues había sido Protágoras el que, a petición de Pericles, había dado las leyes de Turios. Puesto que, como se dice en otro lugar, «un régimen político es alimento de los hombres: de los hombres buenos, si es bueno, y de los malos, si es lo contrario» (*Menéxeno* 238c), es difícil no ver en la deplorable actuación de los hermanos una cierta crítica a Protágoras: el modo de actuar que tienen sería una consecuencia de la educación propuesta por él.

Es propio de estos dos hermanos un peculiar modo de discutir, más que nada por el placer de divertirse y de divertir a los que les acompañan; modo de discutir que el

extranjero del *Sofista* (225d) no duda en llamar *charlatanería.*

Sin embargo, se presentan a sí mismos como omniscientes, que anteriormente se habían ocupado de cuestiones relativas a la guerra y a los tribunales —así era la primera vez que habían ido a Atenas—, pero que ahora se interesan por la virtud, considerándose «capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie» (*Eutid* 273c-d).

Al oír tal cosa, Sócrates muestra en seguida su interés por tal enseñanza, pensando en uno de sus acompañantes: Clinias. Como él mismo dice, refiriéndose a éste:

> Es joven y estamos preocupados por él, como naturalmente sucede con quienes tienen su edad, temerosos de que alguien se nos adelante dirigiendo su mente hacia otros menesteres y quede echado a perder. Así que habéis llegado muy oportunamente (*Eutid* 275b).

Las intenciones que los hermanos tienen, y su escasa capacidad de exhortar a Clinias al bien, quedan desde el inicio en evidencia. La primera pregunta que Eutidemo dirige a su nuevo pupilo es: ¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran? Y después de haberla hecho, su hermano Dionisodoro, inclinándose hacia Sócrates, y mostrándole una amplia sonrisa, le dice al oído:

> Te advierto, Sócrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado (*Eutid* 275e).

En efecto, la respuesta de Clinias —que aquellos que aprenden son los sabios, no los ignorantes— es en seguida refutada por Eutidemo. Además, en un alarde de habilidad dialéctica, su hermano Dionisodoro le demues-

tra también lo contrario, es decir, lo que el propio Clinias había contestado.

Poco después, tras una exhortación a la filosofía hecha por Sócrates, éste les pide que demuestren a Clinias «o que es preciso adquirir todo el conocimiento en su totalidad, o bien que hay uno solo que debe alcanzar para convertirse en hombre feliz y bueno y cuál es ése» (*Eutid* 282e). Pero, como podemos ya esperar, los hermanos no hacen ni una cosa ni la otra.

En primer lugar toma la palabra Dionisodoro, que demuestra que desear que Clinias se vuelva sabio es lo mismo que desear que se muera. Llegados a este punto, otro de los personajes del diálogo, Ctesipo, se indigna ante la posibilidad de que alguien pueda decir que él mismo desea la muerte de su gran amigo Clinias (puesto que desea que sea sabio, desearía también que se muriese, si el razonamiento propuesto fuera válido); y acusa a Dionisodoro de mentiroso. Eutidemo, entonces, sale en defensa de su hermano, demostrando al pobre Ctesipo que «nadie puede decir una mentira» (*Eutid* 284c).

Esta capacidad suya de *demostrar una cosa y también su contraria* se basa, como es obvio, en argumentaciones sofísticas. En muchas ocasiones, lo que hacen es simplemente jugar con los diversos significados de un término (*Eutid* 277e). En el caso del primer sofisma —¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?—, la confusión de Clinias tenía su origen en que no se había dado cuenta de que Eutidemo jugaba con dos significados de «aprender», que se usa para referirse a «quien no tiene al principio ningún conocimiento de algún objeto, pero lo adquiere después» y a «quien ya tiene tal conocimiento, y valiéndose de él, examina ese mismo objeto» (*Eutid* 277e-278a).

La conversación con ellos es también especialmente difícil porque no se preocupan en absoluto de ser coherentes con sus propias afirmaciones; por ejemplo, les parece absurdo el recordar lo que al inicio del diálogo se dijo, como si hubiera que seguir todavía sosteniéndolo (*Eutid* 287e). Es claramente un ejemplo de su actitud de fondo: están mucho más interesados en refutar que en descubrir la verdad.

Es evidente que este tipo de personajes no están a la altura de un interlocutor como Sócrates, y que éste los ve con ojos muy críticos. De ellos afirma:

> Semejantes enseñanzas no son más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo «juego», porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndole zancadillas y obligándola a caer por el suelo, entreteniéndose así con ella de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba (*Eutid* 278b).

Son, además, un juego que divierte a poca gente —sólo a aquellos «que se asemejan» a esos charlatanes—. Es más, la mayor parte de las personas «se avergonzaría más de refutar a los otros con esos razonamientos que de verse refutado con ellos» (*Eutid* 303d).

Es un juego, de todos modos, que hunde sus raíces en la filosofía protagórea, según la opinión del propio Sócrates. En efecto, uno de los argumentos que utilizan los erísticos es el de que es imposible afirmar algo falso:

cuando se habla, o se dice la verdad o no se dice nada en absoluto. Contra ellos, por tanto, aduce la misma crítica presentada contra Protágoras:

> Este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino también se refuta a sí mismo (*Eutid* 286c).

Y por ello les confuta también señalando la misma *objeción práctica* que había objetado a Protágoras:

> He aquí entonces mi pregunta vulgar: si no nos equivocamos ni al actuar, ni al hablar ni al pensar, vosotros dos, si así son las cosas, ¿qué nos habéis venido a enseñar? ¿No afirmabais hace poco que erais capaces de enseñar la virtud mejor que nadie al que quisiera aprenderla? (*Eutid* 287a).

La rabia del visceral

Son también frecuentes los personajes de los diálogos que están llenos de una soberbia sensación de superioridad, que miran por encima del hombro al resto de los interlocutores, considerándoles indignos de hacerles partícipes de su sabiduría. Sirva como ejemplo las palabras con las que Hermógenes se lamenta de Crátilo:

> Cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir, no me aclara nada y se muestra irónico conmigo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente,

como quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro haría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él dice (*Eutid* 383e-384a).

Como es lógico, este tipo de *iluminados*, puesto que se creen posesores de un tipo de saber *superior*, no se preocupan demasiado por el hecho de ser incapaces de transmitir sus propias opiniones o de defenderlas con argumentos racionales. De todos modos, cuando consideran que puede quedar en entredicho el que posean efectivamente tal excelsa sabiduría, reaccionan siempre de modo violento.

Un buen ejemplo de reacción de este tipo lo tenemos en Trasímaco, el personaje que se encarga de animar el primer libro de la *República*. Ya su entrada en el diálogo —que narra Sócrates— demuestra cuál era su temperamento:

> Entonces Trasímaco —quien, mientras dialogábamos había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado, y querían escucharla íntegramente—, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico (*Rep* 336b).

Trasímaco juzga como «idiotez» y como «juego de tontos» todo lo que hasta este momento del diálogo se ha dicho —se ve que no tiene en alta estima las opiniones de los demás—, y «estaba deseoso de hablar para ganar en prestigio, porque creía contar con una respuesta excelente» (*Rep* 338a). La cuestión que se discutía era qué es

lo justo. Y tan seguro está de que su respuesta es magnífica, que apenas da su respuesta —«lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte»— se extraña de que no se le elogie de inmediato (*Rep* 338c). La causa de ello, según Trasímaco, es sólo que Sócrates no está dispuesto a elogiarle.

Pero la realidad es, al contrario, que Sócrates, antes de elogiar tal respuesta, tiene todavía que comprender bien qué es exactamente lo que Trasímaco pretende decir; y para ello le debe hacer algunas preguntas. Se produce entonces un tenso diálogo, en el que Trasímaco radicaliza totalmente su posición; y después de una de sus intervenciones pretende irse, sin esperar la contestación:

> Una vez dichas estas cosas, Trasímaco pensaba marcharse, como si fuera un bañero que nos hubiera volcado sobre nuestros oídos un cántaro repleto de sus argumentos. Pero los que estaban presentes no se lo permitieron, sino que lo obligaron a permanecer y a rendir cuentas de lo dicho (*Rep* 344d).

Ciertamente, no será después capaz de dar cuenta de sus afirmaciones; pero tampoco será capaz de ser un buen interlocutor de Sócrates, respondiendo con sinceridad lo que piensa, aunque tenga que mostrar que no sabe algo. Y, por ello, con el primer libro acabará su papel en la *República*: a partir de entonces intervienen sobre todo Glaucón y Adimanto —hermanos de Platón—.

Si los presentes en el diálogo llegan a conseguir que Trasímaco responda todavía durante un tiempo a Sócrates es porque prácticamente le obligan a hacerlo. Y es el propio Sócrates el que narra lo que ocurrió a continuación:

> Trasímaco convino en todo esto, pero no tan fácilmente como lo narro ahora, sino que lo hizo compelido y a regañadientes, con gran sudor, más aún por el calor que había. Entonces vi algo que nunca había visto antes: Trasímaco enrojecía (*Rep* 350d).

Se ve que Trasímaco no tenía intención alguna de que Sócrates volviera a ver ese rubor, porque a partir de entonces se niega en absoluto a responder a nombre propio, sino simplemente como se hace «a las viejas que cuentan leyendas» (*Rep* 350e), asintiendo o disintiendo con un movimiento de la cabeza; sin llevar la contraria al propio Sócrates, dirá que sí a todo lo que proponga, simplemente para complacerle.

Consecuencias de la sofística: el desprecio de la filosofía

Es propio de cada uno de estos modos de ser «imitador del sabio» que hemos considerado en este capítulo el que, «por haberse bamboleado entre los argumentos, tiene mucho de desconfianza y de temor, pues ignora eso que le confiere ante los demás el aspecto de ser sabio» (*Rep* 268a). Ante el público verdaderamente exigente, no basta el parecer sabio, sino que hay que serlo verdaderamente; si no, tarde o temprano se descubre la ignorancia del supuesto maestro. Los falsos filósofos, por ello, tratan de evitar este público difícil—especialmente tratan de evitar encontrarse en diálogo con Sócrates— y, cuando no consiguen evitarlo, se conforman con escapar de la situación lo antes posible.

El público preferido por ellos no es tan exigente: los expertos compositores de largos discursos pueden con su

arte entusiasmar a la muchedumbre; los hábiles polemistas consiguen que se contradiga el interlocutor ingenuo, e intentan hablar en pequeñas reuniones con gente poco preparada. Pero es común a todos ellos el que voluntariamente ocultan con su hábil dominio del lenguaje la propia ignorancia. Poniendo el lenguaje como un obstáculo difícil de superar, no dejan que los oyentes puedan entrar en el interior del pensamiento de quien habla —pues en tal caso descubrirían que está vacío—. Bien diverso es, por el contrario, el caso de Sócrates, que se esfuerza siempre en poner ejemplos tomados de la vida ordinaria, para hacer inteligibles sus pensamientos.

A pesar de su aparente ingenuidad, Sócrates cree que estos imitadores de la filosofía no son simples ejemplares corrompidos pero inofensivos de una especie; son, por el contrario, la causa de la mala fama de la filosofía.

Es deplorable, en primer lugar, que algunos se hayan abocado a tal actividad «arribando a una ocupación que les sobrepasa y de la que no son dignos, por lo cual cometen equivocaciones por doquier y así por doquier y entre todos los demás hombres endosan a la filosofía» una mala reputación (*Rep* 491a). En otras ocasiones son personas bien dotadas, pero que no han sabido estar a la altura de lo que de ellos se podía esperar. Y, entonces, «dejan a la filosofía solitaria y soltera, y ellos mismos viven una vida que no es conveniente ni verdadera, mientras la filosofía, como una huérfana sin parientes, es asaltada por gente indigna que la deshonra» (*Rep* 495 c).

La causa del descrédito de la filosofía es, por tanto, el que en demasiadas ocasiones no ha sido cultivada dignamente (*Rep* 535c). Los culpables, entonces, «son aquellos intrusos que han irrumpido en ella de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con

otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde con la filosofía» (*Rep* 500b).

Sócrates cree que, cuando en la argumentación se procede con rigor y con buenas intenciones, el diálogo resulta mucho más fructífero. Quienes descubren sus propias confusiones y perplejidades, no echarán la culpa de ello a sus interlocutores; y, en vez de alejarse de la filosofía, «huirán de sí mismos, despreciándose y buscando refugio en la filosofía, para cambiar y huir de lo que eran anteriormente» (*Teet* 168a). Cuando las argumentaciones con las que se refuta son, por el contrario, las propias de la sofística, el fruto es bien diverso: los oyentes, «en lugar de convertirse en filósofos, desprecian esta actividad». Y pueden incluso llegar al mayor de los males: la *misología* («odiar los razonamientos») (*Fedón* 89d). El origen de este mal, como el de la misantropía, es precisamente darnos cuenta repetidas veces de que lo que considerábamos totalmente de fiar es sin embargo engañoso. Cuando incluso los razonamientos que parecían más razonables se descubren sofísticos, se acaba al final por odiarlos todos, sin poner nunca más la esperanza en alguno de ellos.

La propia filosofía, por tanto, acaba por caer en un total escepticismo. Por un lado, los jóvenes que pretenden dedicarse de ese modo a la filosofía, aunque al inicio se diviertan con el juego del refutar con habilidad, no han poseído nunca la esperanza de buscar la verdad con sus propios medios. Y la consecuencia de ello es que «cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto de lo que antes creían» (*Rep* 539b-c). Puesto que todo, también los valores tradicionalmente admitidos en la cultura, es valorado críticamente, y la filosofía no es capaz de dar

nuevas respuestas que sustituyan a los valores puestos en duda, el relativismo moral es también inevitable. Tal proceso es magistralmente descrito por el propio Sócrates:

> Sin duda tenemos desde niños convicciones acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas [...]
>
> Pero hay también otras prácticas contrarias a ésas, portadoras de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellas; pero los hombres razonables no les hacen caso, sino que honran las enseñanzas paternas y las obedecen [...]
>
> Pues bien: si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta «¿qué es lo honorable?», y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorable, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas? [...]
>
> Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por propias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adulador es probable que se aboque? [...]
>
> Entonces, pienso, de respetuoso de las leyes que era, parecerá que se ha convertido en rebelde (*Rep* 538c-539a).

Este pasaje nos muestra que los culpables del descrédito de la filosofía son para Sócrates, al mismo tiempo, los culpables de la corrupción de los jóvenes. Pero la mala fama que se había extendido sobre toda la filosofía nos permite comprender también que, a ojos inexpertos, todos los filósofos fuesen culpables de ello; también Sócrates. A los miembros del tribunal que le condena, por

tanto, no era difícil convencerles de la culpabilidad de Sócrates.

El pasaje citado hace también referencia a cuál era la actitud de Sócrates respecto a «las enseñanzas paternas», es decir, las tradiciones religiosas y éticas de la cultura de la época. Puesto que ésta era otra de las causas de la condena, en el próximo capítulo la consideraremos también más en detalle.

7. Amigo de los dioses y de los hombres

Me sorprende que los atenienses se dejaran convencer de que Sócrates no tenía una opinión sensata sobre los dioses, a pesar de que nunca dijo o hizo nada impío, sino que más bien decía y hacía respecto a los dioses lo que diría y haría una persona que fuera considerada piadosísima (JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 1, 20).

La acusación de impiedad

Como se recordará, uno de los motivos por los que Estrepsíades —el padre de *Las Nubes* de Aristófanes— decide dar fuego al Pensatorio donde se reunía Sócrates es creer que allí se cometía vilipendio contra los dioses y se enseñaba a negar la existencia de Zeus, introduciendo nuevas divinidades. Palabras muy similares se recogían en la acusación del proceso, según la cual Sócrates delinque «no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas» (*Apol* 24b). Este sería, al parecer, el motivo principal, también, por el que se le acusa de corromper a los jóvenes. Dirigiéndose a Meleto, Sócrates le pregunta:

> Dinos cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? (*Apol* 26b).

Tras haber asentido el propio Meleto, Sócrates inicia un diálogo con él, delante del tribunal. Comienza pidiendo una aclaración:

> [...] si dices que yo enseño a creer que existen algunos dioses —y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco en eso—, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas, que otros; o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseño esto a los demás (*Apol* 26c).

Es evidente que la introducción de dioses nuevos implica la creencia en la existencia de los dioses. Por ello, podríamos esperar que Meleto aceptase la primera de estas alternativas (que Sócrates introduce nuevos dioses); y, por tanto, que Sócrates no es ateo. Pero, en cambio, ahora afirma Meleto que Sócrates no cree en los dioses en absoluto, lo cual es, evidentemente, una contradicción con la acusación que acaba de presentar.

No es difícil comprender la causa de esta contradicción. Como es sabido, en la Atenas en que vivió Sócrates *no* hay en sentido propio una religión *oficial*, una serie de dogmas comúnmente admitidos por todos. Y no es tampoco cierto que hubiese que creer en todas las mitologías que transmitían los poetas, como si fuesen verdaderas narraciones del mundo celeste. No existía en sentido propio la figura del *hereje*, que negaba verdades que no podían ser puestas en duda.

En este sentido, la introducción de nuevas divinidades no era acusación tan grave (visto, además, la profusión con que los propios griegos las introducían). De todos modos, se puede afirmar —como hace Eutifrón cuando, antes de que Sócrates entrase en la sede del tri-

bunal, se entera de cuál era el motivo por el que se tenía que defender— que «las cosas de esta especie son objeto de descrédito ante la multitud» (*Eutif* 3b). Y, por ello, Sócrates se defiende de ellas:

> Nunca se me ha visto haciendo sacrificios a nuevos dioses en vez de hacerlos a Zeus, Hera y los dioses que les acompañan, ni jurando ni reconociendo a otros dioses[1].

No creer en absoluto en los dioses, en cambio, sí que podía ser considerado como un elemento perturbador de la paz social. Ciertamente, que Meleto se hubiese retractado de su acusación inicial, radicalizándola, hubiera sido considerado por cualquier tribunal serio como una señal de que tales acusaciones no merecían crédito y carecían de fundamento. Pero no parece que el que juzgó a Sócrates fuese un tribunal serio.

Hay algunos aspectos de la vida de Sócrates que nos podrían ayudar a comprender el origen de la acusación de impiedad presentada contra él: especialmente que Sócrates hubiese hablado en muchas ocasiones de *un algo divino*, un espíritu divino, que hablaba dentro de él. Según Jenofonte, ésta sería precisamente el verdadero motivo de la acusación:

> Se había divulgado que Sócrates afirmaba que la divinidad le daba señales, que es la razón fundamental por la que yo creo que le acusaron de introducir divinidades nuevas[2].

En cualquier caso, independientemente del origen de la acusación de impiedad, ésta no había sido suficiente-

---

[1] JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 24.
[2] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. I, 1, 2.

mente fundada durante el proceso. Por tanto, no debió de pesar de un modo especial en el momento de la decisión de los miembros del tribunal.

Bien distinta es, en cambio, la opinión que Platón tiene de Sócrates. Cree que la defensa que de él se puede hacer sería muy eficaz ante la verdadera justicia—la justicia divina—, aunque quizá no lo sea igualmente para la justicia humana: es la defensa de quien está protegido por «no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres» (*Gorg* 522d); es decir, de quien en esta vida ha sido siempre *amigo de los dioses y de los hombres* (*Rep* 621c). Sócrates era, como mostraré a continuación, un hombre máximamente piadoso y justo.

Sócrates y la religiosidad popular

Algunos autores opinan que, en su juventud, Sócrates había estado en contacto con la religión órfica. En cualquier caso, parece claro que en su edad madura se había ya alejado de ella; y no es de extrañar, porque Sócrates difícilmente podía creer en los elementos poco aceptables —para una persona con un mínimo de rigor y seriedad intelectual— que en ella estaban contenidos.

Por el mismo motivo, no podía aceptar varios de los elementos de la religiosidad común; algunos aspectos de sus enseñanzas, por ello, podían haber herido algunos oídos sensibles. Hay también un reflejo de ello en el diálogo que sostiene Sócrates con Meleto delante del tribunal:

> SÓCRATES: ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

MELETO: No, por Zeus, jueces, puesto que afirmas que el sol es una piedra y la luna, tierra.

SÓCRATES: ¿Crees que estás acusando a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Y desprecias a éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? (*Apol* 26d).

Sócrates reconoce que no cree en las divinidades del tipo del sol y la tierra. Pero no es el único que lo afirma y, por ello, aduce un argumento de autoridad: tales cosas habían sido ya afirmadas por Anaxágoras mismo. Queda claro, de todos modos, que Sócrates no está de acuerdo con algunos de los aspectos de la religiosidad mítica.

Respecto a la actitud de Sócrates ante esta concepción religiosa, es especialmente interesante el diálogo *Eutifrón*. De él hemos ya tenido ocasión de hablar al comparar su personaje central —el propio Eutifrón— con Teeteto. Aquél, que se dirige al tribunal con el propósito de acusar a su padre de impiedad, recibe de Sócrates la súplica de que le explique qué es la piedad, para poderse así defender más fácilmente contra la acusación de impiedad lanzada contra él.

Tal diálogo es, con la *Apología, Critón* y *Fedón*, uno de los directamente relacionados con los últimos días de Sócrates, tanto por la ambientación como por la temática que se trata. Y el caso de Eutifrón se puede tomar como paradigmático: una persona como él, que acusa de impiedad a su propio padre, tendrá que estar mucho más seguro de lo que es la piedad que cualquier otro; más seguro, por ejemplo, que los que acusaban a Sócrates mismo. Pero al mostrar Platón que Eutifrón no sabe siquiera lo que está haciendo, nos ofrece un ejemplo con-

creto de la confusión que acerca de lo que es o no es la piedad dominaba la mente de los atenienses. Y al mismo tiempo permite comprender cuál era la actitud socrática acerca de la religión mitológica de la ciudad.

Faltan datos para juzgar si con este diálogo se refiere Platón a una acusación realmente formulada por Eutifrón contra su padre. En cualquier caso, éste aparece descrito como una persona normal, sin presentar rasgos especiales de exaltado o fanático.

La acusación contra su padre es de homicidio, por un suceso que él mismo explica:

> El muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresase el enviado al exegeta (*Eutif* 4c-d).

Como es evidente, el resto de los familiares no estaban muy de acuerdo con el comportamiento de Eutifrón, pues no era su padre el que había matado al jornalero; pero si lo hubiera hecho, bien merecido se lo tenía, dicen. Además «es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre». A lo cual Eutifrón responde que sus parientes «saben mal cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío» (*Eutif* 4d-e).

Es difícil comprender los motivos de fondo que mueven a Eutifrón. Por lo que narra Platón, no parece que es-

tuviera enemistado con su padre o que desease la herencia, ni nada por el estilo. Eran motivos puramente teóricos, de los que nos da dos indicios.

En primer lugar, hace referencia a una *impureza* que se derivaría de tales acciones, y que podría afectar al propio Eutifrón; acusándole en justicia, por el contrario, podría hacer que ambos se libraran de tal impureza (*Eutif* 4b-c).

Por otra parte, a su favor aduce lo que se cuenta del propio Zeus en las narraciones míticas:

> Los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí (*Eutif* 5e-6a).

Podemos imaginarnos lo que Sócrates pensaba de este tipo de mitos. Él mismo manifiesta a continuación a Eutifrón que, cuando oye decir esas cosas acerca de los dioses, las escucha con indignación. Pero, a pesar de la lógica incredulidad socrática, Eutifrón reconoce que no pone en duda «que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas, y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos» (*Eutif* 6b-c). Y ante el ofrecimiento que le hace de contarle todavía más de estas historias asombrosas, Sócrates se lo agradece con un evasivo «ya me las expondrás con calma en otra ocasión» (*Eutif* 6c).

En efecto, Sócrates tiene más interés en hablar sobre lo que es la piedad —un interés que es francamente per-

sonal, visto el proceso al que está a punto de someterse—. Por tanto, propone hablar sobre ello. Eutifrón, como ya ha quedado claro, está convencido de saber qué es la piedad, y acepta el diálogo.

La primera definición que da de esta virtud es la siguiente:

> Es pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío (*Eutif* 5d-e).

Sócrates le recuerda que según las historias que a Eutifrón le gusta escuchar y contar, los dioses forman partidos entre ellos y están llenos de enemistades, no logrando ponerse de acuerdo sobre muchos puntos: «Unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras» (*Eutif* 7d).

Eutifrón replica diciendo que «sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente» (*Eutif* 8b). Pero Sócrates, que se demuestra buen conocedor de la mitología, le recuerda que el problema no es ése —efectivamente, todos opinan que el que obra *injustamente* debe pagar su culpa—, sino el determinar cuándo se obra injustamente: los dioses «no discuten sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo» (*Eutif* 8d).

Eutifrón no se da por vencido, y declara que es pío lo que agrada a todos los dioses, sin excepción (*Eutif* 9e). Pero ésta, para Sócrates, no es más que una determinación accidental, pues las cosas son amadas por los dioses porque son buenas, y no al contrario.

Según la tercera definición intentada, la piedad sería una parte de la justicia: la que concierne al cuidado de los

dioses (*Eutif* 12a). Pero Sócrates, de nuevo, interroga sobre el sentido que puede tener hablar del *cuidar* de los dioses. Cuando se habla normalmente de *cuidado*, nos referimos al hacer algo para el bien y la utilidad de lo que se cuida, sea un caballo, un perro, o lo que sea. Pero ¿es que acaso podemos hacer mejores a los dioses con nuestros cuidados?

Eutifrón acaba por describir la piedad como el saber «decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios» (*Eutif* 14b). Pero esto no sería, para Sócrates, más que una «ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses» (*Eutif* 14d), y, en definitiva, un mero comercio entre los dioses y los hombres.

De este modo se llega a un callejón sin salida, que Sócrates convierte en un retorno al punto de partida, para intentar volver a examinar la cuestión desde el principio. Pero Eutifrón, según él mismo afirma, se tiene que marchar inmediatamente a otro lugar, y deja a Sócrates desconsolado:

> ¿Qué haces, amigo? Te alejas derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pío y lo que no lo es, me libraría de la acusación de Meleto demostrándole que, instruido por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor (*Eutif* 15e-16a).

Una lectura superficial del diálogo podría hacernos creer que no concluye, puesto que no se ha llegado a definir la piedad. Pero ¿acaso era ésa la intención de Platón cuando lo escribió? Como he tratado de mostrar, todo hace entender que su objetivo principal era simplemente

mostrar que Eutifrón no sabía qué es ser piadoso. ¡Cuánto menos lo sabría entonces Meleto!

La piedad de Sócrates

El ejemplo del *Eutifrón* nos ha servido para darnos cuenta de que los dioses de la religión griega tienen en ocasiones un comportamiento que no sería digno ni siquiera del hombre —están llenos de contiendas, envidias, etc.—. El dios de Sócrates, por el contrario, «es invariablemente bueno, incapaz de causar ningún mal a ninguno, de ningún modo y en ningún momento»[3]. En definitiva, Sócrates cree sin duda en los dioses; y más que sus compatriotas, podríamos decir. Pero, al mismo tiempo, cree de un modo *diverso*, menos antropomórfico y más racional.

Al servicio de este dios, es claro que el hombre no podrá cometer injusticias creyendo que obra piadosamente. Como explica Vlastos, si Eutifrón hubiese sido verdaderamente un filósofo, podría haber sacado como conclusión de su diálogo la definición de piedad que Sócrates estaba defendiendo: «hacer un obra divina para beneficiar a los hombres»; es decir, no una práctica que tiene todavía mucho de mágica, y que, a través de ritos diversos, trata de congraciarse los poderes sobrenaturales para que se realicen los propios deseos. La oración que se corresponde con este tipo de piedad, no sería una *egoísta* «que Tú hagas mi voluntad», sino un «que yo haga tu voluntad»[4].

---

[3] G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, p. 173.
[4] G. VLASTOS, *Socrates: ironist and moral philosopher*, p. 176.

Aunque la cuestión acerca de la piedad había quedado sin respuesta en el *Eutifrón*, la *Apología de Sócrates* es en definitiva una respuesta a ella; y una respuesta que muestra el deseo que ha acompañado gran parte de su vida: dedicarla entera a poner en práctica su *vocación divina* en servicio de la ciudad. Toda su actividad pública no es más que obediencia a lo que le «ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo» (*Apol* 33c).

Hay un aspecto de su actitud en la defensa delante del Tribunal que muestra muy bien su deseo de no cometer nada impío, y de no ser tampoco causa de que otros lo hagan: el que intenta evitar incluso que los miembros del Tribunal juzguen de un modo impío; cosa que sucedería, por ejemplo, si un juez, que «ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes» (*Apol* 35c), no juzgase después de acuerdo con la justicia. Por ello, Sócrates renuncia a utilizar un recurso que, por lo que parece, era muy habitual: suplicarles la absolución presentando «a sus hijos para producir la mayor compasión posible»:

> No estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que considero que no son buenos, justos ni piadosos, especialmente, por Zeus, al estar acusado de impiedad por este Meleto. Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores (*Apol* 35d).

Su deseo de obedecer en todo los mandatos divinos se puede observar también en su fidelidad a la *voz interior* que en algunas ocasiones escucha: el *daimonion*. El lugar donde habla con más claridad de ello es precisamente la *Apología*, cuando explica la causa de que no se hubiese ocupado de cuestiones políticas:

> La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico [...] Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política (*Apol* 31c-d).

Este *algo divino que está junto a él* —que muchos intérpretes consideran el origen de la noción de conciencia—, más que decir lo que debe hacer, le dice lo que no ha de hacer. Así, por ejemplo, en ocasiones no le permite volver a aceptar junto a él a algunos discípulos que se habían alejado (*Teet* 151a). Pero claro está, aunque esta voz sea más negativa que afirmativa, el hecho de no escucharla cuando está a punto de emprender una acción es para Sócrates un indicio suficiente de que está haciendo lo que debería. Y es lo que le sucede precisamente durante la defensa.

Cualquiera que hay leído la *Apología* ha podido tener la impresión de que Sócrates está prácticamente buscando que le condenen; creer esto, en efecto, nos parece el único modo de explicar lo provocadora que nos resulta su defensa. Pero el propio Sócrates es bien consciente de lo que está haciendo; y cree también que esto es precisamente lo que en justicia debe hacer:

> La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente,

oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra (*Apol* 40a-b).

Ello es para Sócrates un indicio de que lo que le va a suceder —su propia muerte— es un gran bien: si no, está convencido de que la habitual señal divina se le hubiera opuesto.

De la voz interior de la que habla Sócrates hay otro aspecto que me interesa ahora resaltar: no es sólo una señal que tiene algo de divino, sino que siguiéndola puede también producir en el alma una especie de *divinización*. El hombre, en efecto, tiene el deber de huir del mal; «y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad» (*Teet* 176b). A través del constante esfuerzo por hacer siempre lo justo, el hombre logra asemejarse a la divinidad, que «representa el grado más alto de justicia». Esta divinización, al mismo tiempo, implica tener también acceso a la verdadera felicidad. Pero de ello hablaremos en el último capítulo.

El Critón: la renuncia final a cometer injusticia

Al inicio de su *Apología* (nn. 6-8), Jenofonte nos presenta a un Sócrates que parece desear la muerte, por mo-

tivos que nos resultan del todo banales: no quiere «pagar el tributo a la vejez, ver peor, oír con más dificultad, ser más torpe para aprender y más olvidadizo»; desea evitarse las dificultades propias de la ancianidad, y no ser engorroso para los amigos, de modo que le puedan añorar una vez que les falte.

Un poco más adelante de la misma obra, en cambio, presenta motivos que resultan más convincentes:

> En cuanto a no morir, él no creía que debía suplicar para evitarlo, sino que incluso pensaba que era un buen momento para terminar su vida. Que ésa era su manera de pensar se puso muy en evidencia cuando la votación de la sentencia fue negativa, pues en primer lugar, cuando se le invitó a fijar por su parte la pena, ni quiso hacerlo personalmente ni permitió que la fijaran sus amigos, sino que incluso afirmó que el hecho de fijar su pena equivaldría a reconocerse culpable. En segundo lugar, cuando sus amigos quisieron sacarlo de la cárcel furtivamente, no lo consintió, e incluso pareció burlarse de ellos al preguntarles si conocían algún lugar fuera del Ática inaccesible a la muerte[5].

Jenofonte, según parece, no se dio cuenta de los verdaderos motivos que llevan a Sócrates a aceptar la muerte injusta; o, al menos, no ha dejado por escrito su testimonio al respecto. Bien distinto es, por el contrario, el caso de Platón.

El Sócrates platónico reconoce en el *Gorgias* (469b) que «el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado»; pero afirma que es menos desgraciado «que

---

[5] JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 23.

el que lo mata, y menos que el que muere habiéndolo merecido». Una afirmación de este tipo deja estupefacto a su compañero de diálogo, Polo. Y puede dejarnos también a nosotros si no caemos en la cuenta del motivo de fondo que lleva a Sócrates a mantener tal opinión: que cometer una injusticia es para él el mayor de los males.

Este deseo de vivir siempre la justicia le lleva en primer lugar a tener un gran respeto por las leyes, en las más variadas circunstancias. Esta vez, el testimonio de Jenofonte sí nos puede ser de utilidad:

> Tampoco ocultaba su opinión acerca de lo justo, sino que incluso la daba a conocer con hechos, tratando a todos en privado según la ley y servicialmente, y obedeciendo en público a las autoridades en todo lo que las leyes prescribían, tanto en la ciudad como en las campañas militares, hasta tal punto que destacaba entre todos por su disciplina. En una ocasión en la que presidía la asamblea como epístata, no permitió que se sometiera a votación una propuesta contraria a las leyes, sino que, apoyado en éstas, hizo frente a un intento de la asamblea que no creo que ningún otro hombre habría aguantado. Y cuando los Treinta le daban alguna orden ilegal, no la obedecía. Por ejemplo, cuando le prohibieron hablar con los jóvenes o cuando le ordenaron a él y a algunos otros ciudadanos que fuera a detener a alguien para condenarle a muerte, fue el único que no obedeció, porque se le había dado una orden contra la ley[6].

Como se ve, considera la ley como algo independiente y por encima de la voluntad de los gobernantes de un momento determinado, que deberían siempre respe-

---

[6] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. IV, 4, 1-3.

tarla. Él, en cualquier caso, no está dispuesto a desobedecerla, sea quien sea el que se lo ordene.

Es asombroso comprobar cómo en esos momentos finales de su vida Sócrates demuestra con hechos su resolución de respetar las leyes. Y era ciertamente consciente de los peligros que con ello corría, como lo eran todos aquellos que habían vivido los sangrientos acontecimientos de las décadas precedentes. Esta opinión común acerca de lo que el justo puede sufrir de manos de las personas injustas queda bien reflejada en unas palabras de Glaucón en la *República* (palabras que son para el cristiano especialmente significativas): «será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado» (361e-362a).

Con el estilo en que plantea su defensa, Sócrates, además de manifestar su deseo de no provocar que los jueces juzguen contra lo que disponen las leyes, muestra también su intención de respetar él mismo estas leyes que regulaban los procesos:

> Cuando Meleto le acusó en juicio público, siendo así que en general los acusados suelen hablar a los jueces para ganarse su favor, adularles y suplicarles en contra de las leyes, gracias a lo cual a menudo muchos eran absueltos por los jueces, él no quiso hacer nada de lo que ilegalmente suele hacerse en los tribunales, sino que, a pesar de que habría sido fácilmente absuelto por los jurados a poco que hubiera cedido empleando alguno de estos medios, prefirió morir respetando las leyes antes que vivir en la ilegalidad[7].

Por otra parte, Sócrates no querrá tampoco escapar de

---

[7] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. IV, 4, 4.

la cárcel cuando, después de la condena, tendrá ocasión de hacerlo; y no lo hace precisamente porque lo considera una acción injusta. Platón nos narra este acontecimiento en el breve diálogo *Critón*. Al inicio de la obra, en la celda en la que se encuentra Sócrates aparece un viejo amigo suyo, Critón, que le anuncia el inminente retorno de la nave sagrada y con él la proximidad del momento en que se habrá de ejecutar la condena. A continuación (*Critón* 44b-c), le invita a escapar de la cárcel presentándole diversos motivos para tratar de convencerle. Algunos se refieren al propio Critón: no verse privado de su mejor amigo, y que otros no piensen que no ha querido ayudarle a escapar, para no gastar su dinero. Otros son más generales: intentar que no suceda lo que sus enemigos han pretendido, y no dejar abandonados a sus hijos (*Critón* 45c).

Sócrates puede estar tranquilo, dice Critón, porque todo está ya bien preparado: no es mucho el dinero que exigen para dejarle escapar, y en muchas partes será acogido con cariño; especialmente en Tesalia, donde le ofrecen toda seguridad (*Critón* 45b-c).

Pero tales motivos, como era de esperar, no acaban de convencer a Sócrates, que comienza su respuesta reprendiendo cariñosamente al amigo:

> Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañare algo de rectitud (*Critón* 46b).

Reconoce las buenas intenciones que animan a Critón; pero para él el problema de fondo es saber si escapar de la cárcel es o no algo justo. Propone, por ello, reflexionar sobre esta cuestión, sin dejarse influir por la peculiar situación presente:

> Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte; más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto (*Critón* 46b).

También ahora, como en todo tiempo, Sócrates no desea dejarse arrastrar por la opinión de la mayoría, por lo que hace todo el mundo. Por ello, recuerda a Critón que durante toda su ya larga vida de reflexión ambos han mantenido que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, y que, puesto que cometer injusticia es algo malo y vergonzoso para el que la comete, nunca se debe hacer, ni siquiera para responder a una injusticia que se sufre (*Critón* 49a-b). Critón, aunque le pese, no puede dejar de reconocerlo.

La cuestión que queda por mostrar es la de por qué escapar de la cárcel en esta ocasión es una acción injusta. En la última parte del *Critón* (50a-54d), imagina Sócrates una conversación con las leyes, en la que aparecen diversos argumentos a favor de la conveniencia de su respeto. En primer lugar, se recuerda que, cuando los juicios emitidos no son después ejecutados, se produce necesariamente la ruina de la ciudad. Pero Sócrates no tiene ningún motivo por el que pudiese querer destruir la ciudad, ya que no tiene nada que reprochar ni a las leyes matrimoniales que han dado unidad a su familia, ni a la educación recibida, ni a los derechos de que ha gozado. Su propia patria, a cuya ruina contribuiría si no se sometiera al juicio condenatorio, merece por tanto un gran respeto: a ella hay que obedecer en todo caso; a veces, ciertamente, habrá también que intentar convencerla de lo que es justo; pero también si no se logra persuadirla habrá después que obedecerla.

A ello habría que añadir, se sigue diciendo, que cualquier ciudadano tiene la oportunidad de irse a vivir a otro lugar; nada se lo impide. Quien se queda viviendo en Atenas, por tanto, estaría de hecho aceptando que va a vivir de acuerdo con las leyes, y, por tanto, a continuación no tendría más que dos oportunidades: obedecerlas o persuadirlas de que habría que hacer las cosas de otro modo.

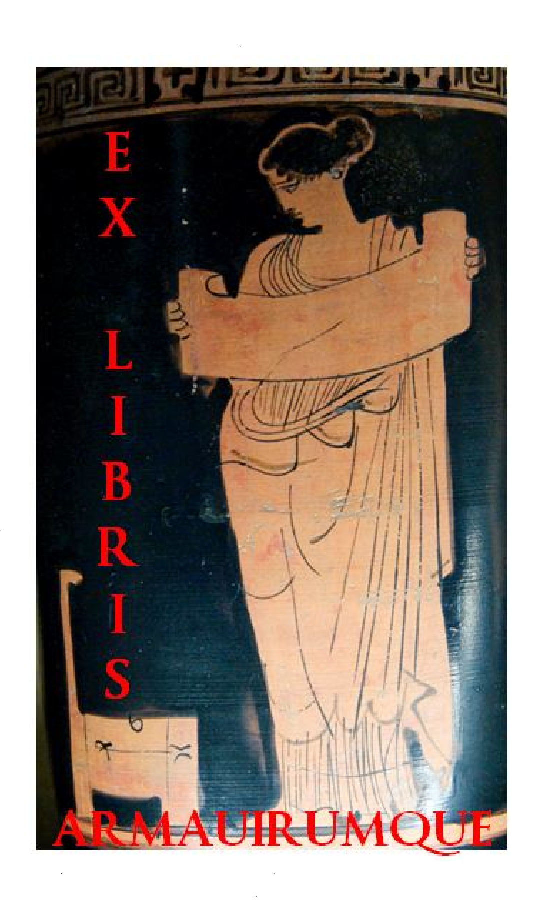
En el caso de Sócrates, el hecho de que casi no hubiese salido de la ciudad era una señal inequívoca de que estaba conforme con la vida de la ciudad y las leyes que la regían. No es por ello lógico que ahora, en el momento en que se encuentra con la muerte, viole unos pactos tácitos que ha estipulado sin haber sido coaccionado.

Una vez mostrada la injusticia que cometería escapando de la condena, resulta ya más fácil aceptar la conclusión del discurso que Sócrates había puesto en boca de las leyes:

> Si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras (*Critón* 54c-d).

El escapar ahora de la injusticia, por tanto, aunque suponga una momentánea liberación de ella, un día su-

pondrá una carga mucho más pesada: el que comete injusticia tendrá después que emprender un largo viaje, el viaje al Hades, cargando sobre sí el peso de su propia injusticia. Pero de este largo viaje tendremos ocasión de hablar en los dos últimos capítulos.



8. Motivos de la condena

A un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y asechanzas, que se suscitan por eso mismo (*Prot* 316c-d).

Los acusadores de Sócrates

Aunque de muchos de los diálogos platónicos se pueda asegurar que, a pesar de la presencia de Sócrates, no tratan de reproducir conversaciones por él tenidas realmente —y lo podemos saber tanto por la ambientación y personajes que participan como por el contenido—, en el caso de la *Apología de Sócrates* todo tiende a mostrar que recoge en lo sustancial el contenido de la defensa hecha por el propio Sócrates. Hay que tener en cuenta que un proceso de estas características —ofensa a los dioses de la ciudad— era necesariamente un proceso de estado, y no un simple proceso público. Pero entonces, «si Platón hubiese dicho lo falso en este escrito suyo, se habría hecho culpable en relación al propio estado, con toda una serie de consecuencias fácilmente imaginables»[1].

El hecho de que el tribunal que le juzgó fuese tan numeroso (501 jueces) nada dice, claro está, sobre cuántos

---

[1] G. Reale, *Introduzione*, en Platone, *Apologia di Socrate*, p. 9.

eran realmente los enemigos que Sócrates tenía en la ciudad; ni que previamente los miembros de ese tribunal tuviesen una opinión negativa acerca de él.

Podemos suponer, en efecto, que la mayor parte de los atenienses sabía poco sobre Sócrates, quizá ni siquiera le conocían de nombre (es lo que sucede en general con los intelectuales de cualquier cultura). Por el contrario, los patricios, los grandes propietarios de la ciudad, le conocerían, y le despreciarían como a una especie de mendigo ilustrado[2].

Para mostrar quiénes eran los enemigos que Sócrates tenía en la época precedente al proceso, se cuentan en la *Apología* dos episodios muy relevantes de los últimos años de su vida.

El primero de ellos aconteció cuando Atenas tenía aún un régimen democrático, hacia el 406. En tal ocasión había tocado a Sócrates por sorteo el formar parte del Consejo de la ciudad. Durante el periodo en que tocó ejercer el gobierno a los miembros de su tribu —periodo durante el cual eran llamados «prítanes»— tuvo lugar un hecho desgraciado: a pesar de que sus naves habían ganado la batalla de las Islas Arginusas, los generales que las dirigían no pudieron, a causa de una tormenta, recoger a las tropas atenienses que habían naufragado. Sócrates mismo narra cuál fue su actitud en tal ocasión:

> Cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval [...] yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en

---

[2] Cfr. L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, p. 119.

> contra. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas (*Apol* 32b-c).

Pero sus problemas no fueron menores con el partido opuesto a los democráticos. Cuando unos dos años después del episodio apenas narrado se instaura la oligarquía —el gobierno de los Treinta— le ocurrió otro percance que a punto estuvo de costarle la vida:

> Cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible [...] Aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente (*Apol* 32c-d).

Pero ni siquiera después de haber caído este gobierno (que duró pocos meses), los miembros del partido democrático se mostraron agradecidos a Sócrates, hecho que lleva a Platón a asombrarse de su falta de agradecimiento: «Unos hicieron comparecer, acusado de impiedad, y otros condenaron y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia» (*Carta séptima* 325b-c).

El origen del odio que algunos le tenían, por tanto, es

independiente de factores estrictamente políticos (luchas entre partidos, venganzas después de haber derrocado un gobierno, etc.). Es algo más profundo, algo que había en su modo de ser y de actuar, y que molestaba igualmente a políticos de todas las tendencias.

Tales políticos, de todos modos, tenían todavía que convencer a los miembros del tribunal de que Sócrates merecía la muerte. ¿Cómo es que lo consiguieron? Hemos visto, hasta el momento, que ninguna de las dos acusaciones es verdadera, y que, además, no fueron sostenidas con convicción durante el proceso —y la mayor parte de los jueces se darían cuenta de ello—. Un motivo más para extrañarse de que consiguiesen convencer al tribunal.

Este hecho es lo que ha llevado a Burnet a hablar de una *acusación no escrita*: algo que se podía *sugerir*, pero no *decir* claramente; y que fuese suficientemente decisivo como para adquirir un peso determinante a la hora de la condena. Pero, antes de considerar más de cerca esta cuestión, nos convendrá hacer algunas observaciones sobre la peculiar situación política y cultural de la Atenas de finales del siglo V a.C.

Circunstancias que ayudan a entender la condena

Podría parecer una gran ironía que Sócrates, en el *Gorgias*, le diga a Polo que puede hablar con sinceridad, sin temor alguno, porque Atenas es «el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar» (*Gorg* 461e). Pero, en efecto, durante largos años —la llamada edad de Pericles— no hubo motivos para que los gobernantes se pudiesen preocupar por la presencia de tal libertad de palabra y tratasen de cancelarla.

Desde el 461 Pericles ocupa un lugar predominante en la vida política de la ciudad, como jefe del partido político; pero será sobre todo a partir del 443 cuando este político se convertirá en el dominador absoluto del gobierno de Atenas, hasta su muerte en el 429. Aunque el régimen era entonces radicalmente democrático —y él mismo tomó diversas medidas en esa dirección—, supo mantenerse durante todo ese tiempo como uno de los *estrategos* de la ciudad y, en la práctica, dependían de él todas las decisiones importantes. Su permanencia en el poder se debe sobre todo a los grandes éxitos derivados de su política: fueron esos los años en que se funda el esplendor inolvidable de la Atenas clásica.

Gracias a los muchos ingresos provenientes de las contribuciones pagadas por las diversas ciudades miembros de la liga ático-délica —dinero que acababa en las cajas de la ciudad de Atenas— y a los impuestos que pagaban todas las mercancías que pasaban por allí —entonces era Atenas la ciudad que controlaba todo el tráfico marítimo de la zona—, se pudo emprender la grandiosa labor constructora que daría a la ciudad todo su esplendor: son los años de la edificación del Partenón y buena parte de la Acrópolis, de templos y baños, de la fortificación del puerto del Pireo y de la construcción de las largas murallas que lo unían con la ciudad.

Todo ello es fuente de trabajo bien remunerado para todos los ciudadanos, libres y esclavos, que pueden disfrutar de un nivel de bienestar que nunca habrían soñado. Pero son también años de dilapidación de todo el capital, sin pensar en ahorrar para peores momentos en el futuro. Y cuando la ciudad tuvo que hacer frente a una nueva guerra, pocos eran los fondos que se habían reservado en previsión de ella.

Poco tiempo antes de la muerte de Pericles, comienza la guerra del Peloponeso contra Esparta (431-404), que iba a terminar con la pérdida total de la hegemonía que Atenas había logrado con la victoria en las guerras médicas contra Persia. Son años difíciles, en los que a las diversas batallas suceden años de paz —en especial la paz de Nicias: 421-413—. Pero a partir del desastre de la expedición de Sicilia —en la que Alcibíades había tenido un papel importante—, comienza el declive total, hasta la derrota final del 405.

Un año después, en el 404, Atenas se rinde definitivamente a Esparta, con condiciones duras para la ciudad: la renuncia a todas sus posesiones fuera del Ática, la demolición de todas las fortificaciones, el permiso de retorno para todos los exiliados —muchos de ellos favorables a Esparta— y una considerable reducción de la flota marítima. En definitiva, una aceptación total de la nueva hegemonía de Esparta.

El gobierno oligárquico implantado por los espartanos en Atenas —gobierno de los Treinta— duró muy poco tiempo. Pero el retorno de la democracia a la ciudad no significó que volviese también la situación *tolerante* de los años anteriores (en especial la tolerancia de la edad de Pericles, antes del inicio de la guerra contra Esparta). La democracia, en efecto, se sentía débil y amenazada por muchas partes, de tal modo que se juzgó severamente todo lo que podía resultar peligroso para la estabilidad del sistema.

Un peligro para la ciudad: los sofistas

Como se puede comprender, los largos años de guerras, unidos a la crisis económica y a la general situación

de desconfianza, habían hecho que los años gloriosos de la educación ateniense fuesen seguidos de un periodo de decadencia.

Las antiguas ideas religiosas tradicionales habían sido demolidas por una generación de intelectuales con una gran capacidad crítica, pero poca capacidad propositiva. Va surgiendo por tanto un generalizado pensamiento pragmático, que justifica la búsqueda exclusiva del placer y los honores personales. Todo ello, como es lógico, minaba en lo más profundo los fundamentos de la *polis* ateniense, totalmente incompatibles con la nueva actitud individualista que se estaba difundiendo. Al mismo tiempo, los más conservadores veían también con malos ojos la nueva situación de confusión religiosa, y consideraban que ésa era una de las causas del declive de la ciudad.

Por estos motivos, va en aumento poco a poco el malestar contra los sofistas. Algunos los odian simplemente por motivos personales; como los aristocráticos, que «no perdonaron a los sofistas el haber contribuido a su pérdida de poder, y el haber dado un fuerte impulso a la formación de una nueva clase que no tenía ya nada en cuenta la nobleza de nacimiento, sino sólo las dotes y la habilidad personales»[3].

Por otra parte, no eran pocos los que acusaban a los sofistas —como después también algunos acusarían a los cristianos— de haber hecho caer sobre al ciudad la cólera de los dioses, a causa de la impiedad que enseñaban y practicaban.

Hay que tener en cuenta además que muchos de los principales sofistas eran extranjeros en Atenas; venían de

---

[3] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. 1, p. 219.

otros lugares, y no solían permanecer mucho tiempo allí, pues les gustaba ir recorriendo diversas regiones *vendiendo* sus enseñanzas. Ello hace que fuesen defensores y promotores de una visión política más global, más preocupados por la paz de toda la Grecia que por el predominio de alguna de sus ciudades; lo cual estaba además facilitado por el conocimiento de culturas y costumbres propias de otros lugares.

Alrededor de ellos, por tanto, se va creando una concepción relativista de la vida, «generando la convicción de que lo que se había considerado eternamente válido era en cambio carente de valor en otros ambientes y otras circunstancias. Los sofistas supieron acoger de un modo perfecto estas aspiraciones de la tormentosa edad en la que vivieron, las supieron hacer explícitas y darles forma y voz. Y ello explica por qué cosecharon un éxito tan grande, sobre todo entre los jóvenes: ellos respondían a necesidades reales del momento, decían a los jóvenes —que no estaban ya satisfechos ni con los valores tradicionales que la vieja generación les proponía ni con el modo en que los proponía— la palabra nueva que ellos esperaban»[4].

Por ello mismo, Strauss[5] ha llamado la atención sobre un hecho que puede resultar paradójico: en la *República* Platón ha defendido a los sofistas contra la acusación de ser ellos los corruptores de la juventud; es por el contrario el propio sistema político el que los corrompe, y los sofistas no son sino portavoces de él.

Lo que la mayoría piensa, según el propio Platón señala, es que «hay algunos jóvenes corrompidos por sofistas y algunos sofistas que corrompen privadamente». La

---

[4] G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. 1, p. 222.
[5] L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, p. 170ss.

realidad, en cambio, es que «quienes dicen tales cosas son ellos mismos los más grandes sofistas, que educan de la manera más completa y conforman a su antojo tanto a jóvenes como a ancianos, a hombres como a mujeres» (*Rep* 492a-b). Y explica a continuación cómo se desarrolla esa *educación* —o más bien *corrupción*—, en un pasaje que demuestra un buen conocimiento del modo en que se forma y transmite la opinión pública:

> Cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual hacen eco las piedras y el lugar en que se hallan, duplicando el fragor de la censura y del elogio; en semejante caso, ¿cuál piensas que será su ánimo, por así decirlo? ¿Qué educación privada resistirá a ello sin caer anonadada por semejante censura o elogio y sin ser arrastrada por la corriente hasta donde ésta la lleve, de modo que termine diciendo que son bellas o feas, las mismas cosas que aquéllos dicen, así como ocupándose de lo mismo que ellos y siendo de la misma índole? (*Rep* 492b-c).

Es de esta asamblea de donde surgen las opiniones de los sofistas; quienes buscan más la apariencia de verdad que la propia verdad son siempre expertos en opinión pública, saben siempre lo que tienen que decir para convencer a las masas, exaltadas o no. Tienen la gran habilidad de formular con precisión lo que se oye y se ve en el interior de la caverna, de tal modo que los demás prisioneros reconocen sin dificultad esas ideas como propias.

Cuando, siguiendo a tales sabios de la penumbra, los demás conciudadanos no consigan salir al exterior a

contemplar la luz, sino que se adentren siempre más en las oscuridades subterráneas, echarán la culpa a los guías que les conducen. Pero si el camino por el que se dirigen se demuestra pernicioso, no son los sofistas los que tienen la culpa, porque nunca han pretendido decir algo distinto de los que ya *estaba en el ambiente*. En definitiva, la ciudad tiene los (falsos) filósofos que se merece.

Lo que hace falta a la ciudad, en cambio, no es una *nueva palabra* escéptica, sino alguien que les pueda conducir verdaderamente hacia la luz. Se necesitaba una novedad de otro tipo: una novedad referida a los problemas vitales del hombre —y en esto Sócrates debía mucho a los sofistas—; pero una novedad también que, para resolverlos, recurriese a una razón con confianza en sus capacidades; no una razón que procede por simple juego o movida por intereses personales, sino decidida a emprender el camino de la verdad, y segura de poder recorrer al menos una parte de él. Para Sócrates, y para Platón, sólo la razón podía salvar a la ciudad.

El odio de los políticos contra Sócrates

En este contexto hasta el momento explicado, podemos comprender bien los verdaderos motivos que movían a los acusadores de Sócrates, especialmente a Ánito.

En una de las partes iniciales de la *Apología* Sócrates había explicado cuál era la causa de las enemistades que se había creado entre los políticos, los artesanos y los poetas: intentando mostrar que él no era el más sabio de entre los sabios, había buscado entre aquéllos alguien que pudiera considerarse sin duda un sabio; pero había po-

dido comprobar que, a pesar de que en ocasiones lo parecieran, ninguno de ellos lo era en realidad.

Comenzó por uno de los políticos de más fama, cuyo nombre no desea citar:

> Experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes (*Apol* 21c-d).

No podemos saber a quién se refiere Sócrates; pero el añadido «y de muchos de los presentes» nos hace entender que se ganó la enemistad de buena parte de los políticos presuntuosos. Diversas fuentes refieren que uno de estos políticos resentidos contra Sócrates era el propio Ánito. He aquí el testimonio de Diógenes Laercio: «Esto excitó contra él la envidia de muchos, que se tenían también por sabios, infiriendo que el oráculo los declaraba ignorantes. Meleto y Ánito eran de éstos, como dice Platón en el diálogo *Menón.* No podía Ánito sufrir que Sócrates se le burlase, e incitó primeramente a Aristófanes contra él; después indujo a Meleto para que lo acusase de impío y corrompedor de juventud»[6].

Jenofonte, por su parte, narra que el motivo principal de este odio era el que Sócrates había sostenido que Ánito «no debía educar a su hijo en el oficio de curtidor»[7]. Sócrates pensaba, en efecto, que las dotes intelectuales del hijo de Ánito hacían deseable que no heredase la profe-

---

[6] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres,* L. II, c. V, n. 38.
[7] *Apología de Sócrates,* 29.

sión que había sido de su padre —curtidor—, sino que se dedicase a la filosofía. Y haciendo una predicción, afirma de él que

> no permanecerá en la vida servil que su padre preparó para él, sino que por no tener ningún consejero diligente caerá en alguna pasión vergonzosa y llegará lejos en la carrera del vicio[8].

Jenofonte mismo testifica a continuación que eso fue lo que efectivamente sucedió: «aquel muchacho le tomó gusto al vino y ni de día ni de noche dejaba de beber, y al final no fue de ninguna utilidad ni para su ciudad, ni para sus amigos, ni para sí mismo».

Por lo que parece, el rechazo de Ánito hacia todo lo que fuese instrucción filosófica —que calificaba siempre de sofística— era tan grande, que de ningún modo quería darle ese tipo de formación a su hijo. Probablemente, además de algún desagradable episodio con Sócrates, había tenido que discutir en público con alguno de los sofistas o de sus discípulos, y tan enfadado había quedado después de ello que odiaba cualquier cosa que se pareciese a especulación racional. Más que ideas, discusiones, teorías, era sólo un hombre de hechos y de tradiciones.

De ello hay también un reflejo en el diálogo platónico *Menón*, cuyo tema principal es si la virtud es enseñable. La primera parte del diálogo tiene a Sócrates y Menón como interlocutores. En un momento dado, llegan a la conclusión de que si la virtud es enseñable, debería de haber maestros de virtud. Pero Sócrates reconoce que él no ha sido todavía capaz de encontrarlos. En este mo-

---

[8] JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 30.

mento hace su aparición en escena Ánito, que se sienta junto a ellos. Al verle, Sócrates decide hacerle partícipe de la búsqueda de un maestro de virtud, ya que Ánito «no se ha mostrado nunca como un ciudadano arrogante, ni engreído, ni intratable, sino, por el contrario, como un hombre mesurado y amable». Además, «crió y educó bien a su hijo, a juicio del pueblo ateniense, ya que lo eligen para las más altas magistraturas» (*Menón* 90a-b). Un personaje así, no cabe duda, será capaz de resolver las dudas que Sócrates en ese momento tiene planteadas.

La cuestión es bien sencilla: ¿a quién habría que encomendar la educación de quien «anhela ese saber y esa virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado»? (*Menón* 91a). Y, en concreto, si habría que encomendarlos a los sofistas («aquellos que prometen ser maestros de virtud y que se declaran abiertos a cualquiera de los griegos que quieran aprender, habiendo fijado y percibiendo una remuneración por ello»: *Menón* 91b). El sólo nombrar a los sofistas tiene sobre Ánito un efecto inmediato:

> ¡Por Heracles, cállate, Sócrates! Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan (*Menón* 91c).

Es evidente que no tiene una buena concepción de ellos; y considera locos a los jóvenes que les pagan, «y todavía más que éstos, los que se lo permitan, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades que les permiten la entrada y no los echan» (*Menón* 92a-b). Es evidentemente un *prudente* padre y ciudadano, preo-

cupado de que las perversas malas hierbas intelectuales no hagan su ingreso ni en su propia casa ni en la ciudad, o de arrancarlas una vez que se encuentren dentro.

Pero, a pesar de lo firme de su oposición contra ellos, declara ingenuamente que jamás los ha frecuentado y que espera no tener nunca trato con ese tipo de personas. ¿Cómo es que, entonces, se ha podido formar una opinión tan firme sobre ellos? La cuestión queda sin responder, porque Sócrates, una vez mostrado que para Ánito los sofistas no son dignos de consideración, pasa a interrogarle sobre quiénes serán entonces los maestros de virtud.

La contestación de Ánito es bien sencilla (*Menón* 92e ss): cualquiera de los hombres buenos, sin excepción alguna, lo podrá hacer mejor que los sofistas. Pero entonces, ¿cómo han llegado esos hombres, a su vez, a ser buenos y honestos? Según Ánito, ellos habrían aprendido de sus predecesores, que también eran personas buenas.

Pero éste era precisamente el punto que se estaba discutiendo: «si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacía buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible» (*Menón* 93b). Para ejemplificar el problema, Sócrates recuerda que algunos de los mejores políticos atenienses —Temístocles, Arístides, Pericles y Tucídides— no han sabido transmitir la virtud ni siquiera a sus propios hijos. ¿No sería ésta una señal de que la virtud difícilmente es enseñable?

La reacción de Ánito es inmediata. Pensando que Sócrates está criticando a toda la clase política, le advierte:

> ¡Ah... Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso,

> que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta lo es en modo muy particular. Creo que también tú lo sabes (*Menón* 94e-95a).

Es difícil encontrar una *amenaza* más clara que ésta contra Sócrates. Pero es interesante observar que el propio Sócrates señala cuáles son las causas de la irritación de Ánito:

> En primer lugar, cree que estoy acusando a estos hombres y, en segundo lugar, se considera él también uno de ellos (*Menón* 95a).

Con una gran conciencia de pertenecer a una clase privilegiada, a la cual por ningún motivo puede ponerse en discusión —¡está en juego el futuro de la ciudad!— Ánito se aleja irritado de Sócrates, y no vuelve a intervenir en el diálogo. Con ello, Platón nos hace comprender lo poco dispuesto que estaba a plantearse con un mínimo de seriedad las cuestiones acerca de la educación de los jóvenes. Entonces, ¿cómo podía una persona así acusar a Sócrates de corromper a los jóvenes? Su talla intelectual era quizá mayor que la de Meleto, pero muestra en la práctica el mismo desconocimiento total de lo que puede significar el corromper a los jóvenes.

Este pasaje del *Menón* es ya de por sí muy significativo acerca de los verdaderos motivos de la acusación: no es por casualidad que sea el propio Ánito el que le avisa de lo que le puede suceder como siga criticando a los políticos (mientras que no le recomienda prudencia respecto a otros aspectos de las enseñanzas socráticas).

Pero también en el *Gorgias* se le da un aviso semejante.

Esta vez no es un político *tradicionalista* el que se lo da, sino el radical Calicles, defensor a ultranza del derecho del más fuerte (*Gorg* 521b); él aconseja a Sócrates adular a los atenienses, y añade: «Porque si no obras así...». Sócrates coge al vuelo lo que intenta decir Calicles:

> No repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno (*Gorg* 521b).

Y manifiesta que es consciente de lo que le puede pasar —la condena a muerte— y de cuál sería la causa:

> Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal (*Gorg* 521d-e).

El carácter ejemplar de la condena

Leyendo los diversos diálogos platónicos se hace evidente que Sócrates no está nunca dispuesto a adular a alguien para conseguir un bien o para evitar un mal. Él busca siempre decir la verdad, también cuando no agrada. Y menos que nada estaba dispuesto a adular a los políticos, especialmente cuando consideraba que eran incompetentes, incapaces de crear unas condiciones que posibilitasen al menos el que los hombres pudieran actuar de modo bueno y justo.

Muchos de estos políticos no estaban a su vez dispuestos a aceptar ningún género de críticas a la recién restaurada democracia. Y no estaban dispuestos a aceptar, en especial, las críticas que a ellos dirigían algunos de los discípulos de Sócrates: aquellos discípulos que estaban más convencidos de las críticas destructivas dirigidas por Sócrates a los políticos que de las enseñanzas constructivas de éste.

El mejor modo de acabar con tales críticas, y de quitarse de en medio todas aquellas personas poco dóciles a obedecer siempre sus órdenes, era infligir a Sócrates una condena ejemplar, que pudiera servir como escarmiento a todos los que podrían seguir sus huellas. De todos modos, tenían que buscar una buena excusa para convencer a un tribunal de que merecería la condena. Por desgracia para ellos, la relación de Sócrates con Alcibíades y con Critias —que hemos ya explicado por extenso—, no podía directamente presentarse como motivo de la acusación (aunque hubiera sido también injusta, podría haber sido convincente). La razón de ello la encontramos en las consecuencias de la reconciliación entre las diversas facciones en lucha, al final de la guerra del Peloponeso.

Hay que tener en cuenta, en efecto, que Ánito —el más importante de sus acusadores— fue el promotor principal de la *amnistía* concedida después de la caída del gobierno de los Treinta, para intentar superar la situación de caos en que la ciudad se encontraba como consecuencia de la profunda separación entre las partes en conflicto[9]; y era además el responsable de que se respetasen las diversas cláusulas del acuerdo. Una de ellas era precisamente que ningún ciudadano podía ser llamado a res-

[9] Cfr. A. E. TAYLOR, *Socrates*, Peter Davies, Londres 1933, en especial la segunda parte, dedicada al proceso y muerte de Sócrates.

ponder de reatos cometidos antes de la amnistía (404-403). Ánito, por tanto, no podía hacer referencia a personas o acontecimientos anteriores a tal fecha.

El proceso contra Sócrates había entonces que plantearlo más bien como un proceso ejemplar, que hiciese estar sobre aviso a los discípulos de Sócrates y a los sofistas de lo que les podía pasar si continuaban con sus actividades *corrosivas*. Eran conscientes de que los jueces difícilmente podrían distinguir entre Sócrates y los sofistas, entre elementos verdaderamente corrosivos y otros que eran críticos pero también positivos; por ello, no era difícil hacer pasar a Sócrates por un sofista y, entonces, buena parte de la batalla estaba ganada, pues era muy mala la opinión que muchos se habían formado de los sofistas.

Este carácter ejemplar de la condena queda reflejado en unas palabras del propio Sócrates en su defensa; según él, Ánito

> dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente (*Apol* 29c).

Se ve que era grande la astucia de Ánito: sabiendo que muchos de los jueces no consideraban que fuera tan grave la actividad de Sócrates, admite que hubiera sido posible no abrir el proceso (¡aunque él mismo había sido el instigador!); pero advierte, a la vez, que una vez que el proceso ha sido iniciado, no queda más remedio que condenarle: si no, sería lo mismo que reconocer que sus enseñanzas —o lo que para ellos es lo mismo: las enseñanzas de los

sofistas— no son nocivas. Es verdad que ya muchos jóvenes las seguían; pero la falta de una condena explícita en este caso significaría una aprobación implícita de ellas, y entonces ninguno de los hijos de los jueces, ninguno de los jóvenes atenienses, quedaría libre de tal corrupción.

Un rumor persistente, desde los años lejanos en que Aristófanes había escrito su comedia; una sospecha no declarada, por sus inciertas amistades con políticos deplorables; una incapacidad total de discernimiento entre Sócrates y los sofistas violentos, críticos o pendencieros; una situación de crisis económica y política, en la que se siente imperiosamente la necesidad de volver a fundar sobre sólidas bases la cohesión social; todo ello —unido a la habilidad retórica de hombres políticos decididos a quitarse de en medio un personaje para ellos incómodo—, era demasiado para un Sócrates que estaba más preocupado en mostrar la *verdad* acerca de su vida justa —sabiendo que la verdad no siempre es persuasiva—, que en *convencer* a los jueces de su inocencia a través de medios que consideraba injustos.

El verdadero filósofo, un personaje incómodo

En un escrito del 1934, «Plato und die Dichter», Gadamer manifiesta abiertamente su oposición al naciente régimen nacionalsocialista, anteponiéndole una máxima: «El que filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo»[10]. Probablemente Gadamer, que se ha definido siempre como un viejo platónico, tenía presente a Sócra-

[10] H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, p. 384.

tes cuando consideraba la situación que se estaba creando en la Alemania previa a la Segunda Guerra Mundial.

Esta conciencia de que el verdadero filósofo es en muchas ocasiones una voz discordante respecto a la autoridad establecida ha llevado a Strauss[11] a destacar que algunos autores —Maimónides, Halévy, Spinoza— se han visto obligados a esconder sus propias opiniones por temor a la autoridad.

Pero no hay que pensar que los filósofos sean sólo personajes incómodos para un tipo de autoridad con la que éstos disienten y que, a su vez, no admite el disenso. Como uno de los discípulos de Strauss —A. Bloom[12]— comenta: «El disgusto por la filosofía es perenne y las simientes de la condenación de Sócrates están presentes en todos los tiempos, no en el pecho de los que buscan tan sólo los placeres y no dan valor a la filosofía, sino en aquellas personas altivas, nobles e idealistas que no desean someter a examen sus aspiraciones». De este modo, la ocultación consciente de la verdad por temor a la autoridad no sería más que un caso particular de algo que sucede con mucha más frecuencia de lo que se podría pensar: «La persecución [...] no es más que un caso extremo en comparación con la presión deliberada o no que ejerce la sociedad y la publicidad sobre el pensamiento humano»[13].

Ésta es, en efecto, la opinión de Platón —se vuelve a demostrar que Gadamer es un viejo platónico—: los sofistas recogen la opinión popular, se amoldan a ella, como

---

[11] *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago&London 1988.

[12] *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, p. 21.

[13] H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 636.

consecuencia de una silenciosa pero firme presión que la opinión pública ejerce sobre todos los ciudadanos. Sólo los que están dispuestos a todo para no caer bajo su influencia seductora son capaces de «salir de la caverna» para contemplar la luz.

No hace falta, de todos modos, que la presión sea violenta, porque está bien radicada en el hombre la tendencia al conformismo, a aceptar como justificadas las opiniones mayoritariamente compartidas. Sócrates nos muestra, por el contrario, que el verdadero filósofo es por naturaleza un inconformista, un radical innovador que no se da por satisfecho con las respuestas fáciles y cómodas, que por ser comúnmente admitidas sirven a otros de excusa de su conformismo.

¿Querían verdaderamente la muerte de Sócrates?

Una cuestión que queda por considerar es la de si los acusadores deseaban realmente la muerte de Sócrates. El peculiar procedimiento de este tipo de procesos hacía, en efecto, que la pena pedida por la acusación pudiese ser de hecho sólo una *táctica* para conseguir otra pena diversa.

Como se recordará, una vez declarada la culpabilidad, la defensa debía proponer una pena alternativa a la de la acusación. Pidiendo la pena de muerte, se obligaba entonces a la defensa a proponer como alternativa una pena suficientemente dura como para asegurar que los jueces la eligiesen a cambio de la pena de muerte.

En el caso de Sócrates, quizá lo que se esperaba era simplemente que escapase de la ciudad antes del proceso, para no tener que afrontarlo. O, una vez llegado a él, que se propusiese el exilio como pena alternativa. De cual-

quiera de los dos modos —y también de otros modos similares— se conseguía el objetivo principal: desacreditar a Sócrates y a todos los que se comportaban como él, e impedirles seguir haciendo daño a la ciudad. Este objetivo, en cambio, no se hubiera conseguido por otro medio que en un primer momento podría parecer más eficaz: el simple asesinato de Sócrates.

Aunque los acusadores quizá lo esperaban, Sócrates no estaba dispuesto a pedir el destierro como pena alternativa, ni a escapar de la ciudad. Él mismo explica con cierto detenimiento los motivos que tiene:

> ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así, atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí. Si los rechazo, ellos me expulsarán convenciendo a los mayores. Si no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares (*Apol* 37c-e).

Sócrates no puede ni siquiera imaginarse un destierro tranquilo, donde pudiera pasar en paz los últimos años de su vida; porque no podía imaginar su propia vida sin filosofar; y vivir filosofando es lo contrario de vivir en silencio: es meterse en la vida de los demás, haciéndoles reflexionar sobre el modo de vivir una vida mejor y enseñándoles a valorar críticamente las opiniones comunes y las de los políticos.

Pero Sócrates da todavía otro motivo, siendo consciente de que puede resultar extraño para algunos oyentes:

> Quizá diga alguno: «¿Pero no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?». Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no me creeréis, pensando que hablo irónicamente (*Apol* 37e-38a).

Que dejar de *vivir filosofando* sea para Sócrates desobedecer al dios ha quedado ya explicado en el capítulo anterior. En el hecho de que esa desobediencia conllevaría para Sócrates un no poder llevar una vida *tranquila*, hay toda una manifestación de que se valora en mucho la paz interior, de la propia conciencia —que estaría siempre inquieta sabiendo que no hace lo que debería, lo que el dios le ha encomendado—. Pero esto no es todo lo que explica su comportamiento en el proceso: al mismo tiempo está presente en Sócrates la esperanza en una *vida futura*, después de la muerte, acompañada de una retribución por las acciones buenas o malas cometidas en *ésta vida*. En el próximo capítulo vamos a ver cómo esta esperanza le sostiene y confirma en sus últimos días.

9. El canto del cisne

> Los cisnes, en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más intensos y bellos cantos [...] Mas los humanos, por su propio miedo a la muerte, se engañan a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena [...] Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse [...], sino que antes pienso que [...] son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado (*Fedón* 85a-b).

La espera de la muerte próxima

En varias ocasiones (*Apol* 37c; *Fedón* 59e) habla Platón de «los Once», es decir, los magistrados que se ocupaban de las cárceles y de ejecutar las condenas a muerte: fueron ellos los que se hicieron cargo de Sócrates después de la condena.

La espera hasta que la condena pudiera ser ejecutada fue más bien larga, por razones que Platón mismo nos cuenta en el *Fedón*: «la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos». Con tal nave se hacía todos los años una procesión a Delos, cumpliendo una promesa relacionada con el mito del Minotauro al que Teseo dio muerte, pudiendo así acabar con un terrible tributo que cada nueve años había que pagar: siete parejas de muchachos y muchachas para ser sacrificados en el Laberinto. Con ocasión de ello se tomaban diversas medidas, una de las cuales afectaba de lleno

a Sócrates: «En cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando encuentran vientos que la retienen» (*Fedón* 58b). El comienzo de la procesión, «cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave» es precisamente lo que tuvo lugar la víspera del proceso de Sócrates.

Los magistrados no impidieron que Sócrates pudiera pasar los largos días de espera rodeado de sus amigos, hablando sobre todo de filosofía. Fedón da una larga lista de los discípulos que solían acompañarle durante ese tiempo (*Fedón* 59b-c): Apolodoro, Critobulo y su padre, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo, Menéxeno, Simmias, Cebes, Fedondas, Euclides, Terpsión; además del propio Fedón, que dice también que «Platón estaba enfermo» (una de las pocas autoreferencias platónicas).

Estos muchos discípulos, sin miedo a las posibles consecuencias de manifestar tan abiertamente su amistad con un condenado a muerte, se reunían ya desde el amanecer «en la sala de tribunales donde tuvo lugar el juicio, porque está próxima a la cárcel» (*Fedón* 59d), y allí esperaban hasta que se abriera la puerta de la cárcel. Apenas la abrían (cosa que por lo visto no acontecía «muy de mañana»), comenzaban a hacer compañía a Sócrates, permaneciendo con él la mayor parte del día.

Casi todas estas noticias sobre los últimos días de la vida del maestro las recoge Platón en el *Fedón*. En él, Fedón, después de haber explicado las causas del retraso y de haber dado la lista de los discípulos que estuvieron atendiendo a Sócrates, cuenta a su amigo Equécrates los

discursos que se tuvieron en la cárcel el mismo día de su muerte. Refiriéndose a este último día, dice:

> En aquella ocasión, nos habíamos congregado aún más temprano. Porque la víspera, cuando salíamos de la cárcel al anochecer, nos enteramos de que la nave de Delos había regresado. Así que nos dimos aviso unos a otros de acudir lo antes posible al lugar acostumbrado. Y llegamos y, saliéndonos al encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que esperáramos y no nos presentásemos antes de que él nos lo indicara (*Fedón* 59d-e).

En ese momento los Once estaban comunicando a Sócrates que en ese día debería morir. Pero apenas acabaron su visita, los discípulos pudieron entrar en la celda del maestro, donde pasaron el resto del día, hasta que al anochecer se ejecutó la condena. Y tanto es el deseo que tiene Sócrates de estar con todos ellos hasta el momento final, discurriendo de los temas habituales, que no duda en mandar a paseo al carcelero, que le intentaba convencer de que era mejor no hablar, porque las personas que lo hacen tienen después que beber dos o tres veces el veneno para que les surta efecto (*Fedón* 63d-e).

El tema del que se habla durante todo el día es el de la inmortalidad del alma y el viaje hacia el Hades. A Sócrates ello le parece lo más natural:

> Es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol? (*Fedón* 61e).

Las páginas sucesivas del *Fedón* —escritas por Platón ya en su madurez— muestran la serena actitud de Sócra-

tes en los momentos culminantes; actitud que es consecuencia de la frecuente meditación, durante largos años, de lo que es mejor para el alma y lo que le sucede después de la muerte.

El canto del cisne

Al igual que se pensaba que hacían los cisnes —come se recoge en el texto que encabeza este capítulo—, también Sócrates, cuando ve cercana la hora de su muerte, entona su más intenso y bello canto, como una señal de su alegría ante lo que sabe que le espera después de la muerte:

> También yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios [...], así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida (*Fedón* 85b).

No es el suyo tampoco un canto fúnebre, lleno de tristeza ante la vida que se acaba, sino un canto repleto de esperanza, que procede del *don de la adivinación* que comparte con los cisnes: él también conoce de antemano «las venturas del Hades», y tratará de convencer a sus discípulos de que no deben considerar como una desgracia lo que le está sucediendo.

La interpretación de esta serena actitud con la que Sócrates espera la muerte puede quedar falseada si no prestamos atención a los motivos que le mueven. En efecto, de un filósofo se espera en ocasiones un comportamiento un poco especial ante la muerte; como el que Diógenes Laercio cuenta de Anaxágoras. Algunos años antes de Só-

crates, también éste había sido acusado de impiedad[1]. Pero, cuando le fueron dados a la vez el anuncio de la muerte de los hijos y el de su propia condena a muerte, respondió de un modo más bien peculiar: que era ya consciente de haber generado unos hijos mortales y que la naturaleza ya desde hace tiempo ha emitido su condena tanto contra él como contra los que le condenan. Pero el hecho de que Diógenes manifieste que no sabe con certeza de cuál de los filósofos eran en realidad estos dichos es bastante significativo: muestra que un carácter propio de la opinión común acerca de los filósofos es el no vivir de espaldas a la realidad de la muerte, de modo que ésta no es para ellos una novedad o algo imprevisto (como no lo es, por otra parte, para la mayor parte de los hombres).

En el caso de Sócrates, de todos modos, no está presente esa especie de estoica inevitabilidad que se percibe en la anécdota anterior. Es consciente de que la muerte es inexorable. Pero él tiene también motivos para aceptarla plenamente —aunque pudiera ser evitada—, como se acepta todo lo que supone un bien; y, sobre todo, tiene motivos más que suficientes para no querer evitarla si para ello ha de cometer una injusticia.

La muerte como separación del cuerpo

En la primera parte de su discurso delante del tribunal Sócrates había hablado de la muerte y del Hades mostrando una cierta ignorancia sobre el tema, y declarando simplemente que quizá fuese incluso un bien (*Apol* 29b).

[1] Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, L. II, c. V, n. 12.

Ya al final de su defensa, en cambio, manifiesta que el hecho de que la voz divina que suele escuchar no se le haya opuesto en tal día, es para él señal inequívoca de que lo que le ha sucedido —la condena— es realmente un bien. Y da una buena razón para apoyar su opinión:

> La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa [...] Si es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces? (*Apol* 40c-e).

En realidad, él está convencido de que la muerte es la separación del alma y el cuerpo (*Fedón* 64c; *Gorg* 524b) —aunque, como en él es habitual, le gusta hablar sobre esos temas sólo con quienes puedan entenderle—. Pero es además una *separación* entendida como *liberación de unas cadenas* (*Fedón* 67d), es decir, una separación del alma *respecto* al cuerpo.

Algunos de los discípulos que le acompañan en sus últimas horas, por el contrario, no están tan convencidos como él. En primer lugar, porque se les tendría que demostrar primero que el alma efectivamente sobrevive al cuerpo. Cebes, por ejemplo, tiene miedo que sea verdad lo que se dice del alma: «que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte» (*Fedón* 70a).

Sócrates piensa que para el que cree que después de la muerte el alma «no existe en ninguna parte», su llegada no podría ser en ningún caso motivo de tristeza. De todos modos, tratará de convencer a sus discípulos, de modos diversos, de que el alma es inmortal y subsiste tras la muerte. Cebes y Simmias tendrán también ocasión de presentar sus objeciones y dudas acerca de las primeras demostraciones presentadas por Sócrates, lo cual dará lugar a su vez a las respuestas de Sócrates a esas dudas, seguidas de una nueva demostración. Pero más que explicar esas demostraciones en detalle —que no son breves ni fáciles de comprender— interesa ahora centrarnos en el pensamiento socrático —o, en muchas ocasiones, platónico— sobre la vida transformada que espera a los justos, y a los que no lo son, después de la muerte.

Los mitos escatológicos

Son varios los lugares en los que Platón desarrolla su doctrina escatológica a través de relatos míticos. Algunas de las páginas más grandiosas de entre éstas son las últimas de la *República*, donde se narra el mito de Er. Según allí se afirma, Er era un armenio de la tribu panfilia que, «habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá» (*Rep* 614b). En ese tiempo en el que había estado muerto, había podido observar lo que sucede después de la muerte y los destinos diversos que reciben las almas como recompensa a sus buenas o malas acciones. Él, según en aquel lugar le dijeron, «de-

bía convertirse en mensajero de las cosas de allá para los hombres» (*Rep* 614d).

También al final del *Gorgias* se recoge un bellísimo mito sobre el destino final de las almas. Allí se narra que después de muertos los justos van a las Islas de los Bienaventurados y los injustos «a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro» (*Gorg* 523a). Todo ello bajo la rigurosa vigilancia de los hijos de Zeus, que son los jueces del destino final: Minos, Radamantis y Éaco.

El tercer lugar donde con mayor extensión se recogen narraciones acerca del más allá es el *Fedón,* que describe incluso la geografía de aquellos lugares donde van las almas. Puesto que el propio Sócrates había manifestado su deseo de transcurrir las últimas horas de su vida hablando de estas cosas, es lógico que este diálogo, ambientado en la última jornada de Sócrates, trate de estos temas. Pero no es tampoco casualidad que los mitos escatológicos sean también el colofón de las dos obras en las que más directamente habla Platón de la justicia: *República* y *Gorgias*; es como un modo concreto de señalar que además de la justicia política y terrena, hay otra superior —por ser más definitiva—: una justicia divina que se manifestará una vez que la muerte separe el alma del cuerpo.

Un problema que se nos plantea es el de qué valor de verdad tenemos que dar a lo que es presentado por el propio Sócrates como un mito. Ciertamente para sus oyentes la propia expresión «mito» no tenía el matiz peyorativo que tiene hoy en día. Él los presenta simplemente como narraciones bellas, que no pretenden ni ser históricas ni reflejar las cosas tal como realmente son, pero que, a la vez, tienen un fondo de verdad. Así se deduce, especialmente, de lo que afirma al final de la narración del *Fedón*:

> Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente (*Fedón* 114d).

En las páginas siguientes voy a intentar exponer, prescindiendo lo más posible de las narraciones míticas —lo cual no siempre será posible—, cuál es la enseñanza que Sócrates intenta transmitir a través de ellas.

La justicia divina

En las palabras que en el *Critón* Sócrates pone en boca de las leyes —de las que ya hemos hablado— éstas le habían pedido:

> Danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí (*Critón* 54b).

Sócrates tiene verdaderamente el convencimiento de que «los que allí gobiernan» sabrán atender a las razones que presenta en su defensa mejor de lo que las han atendido los jueces del tribunal que le ha condenado. Allí reina la justicia divina, que es infalible.

Sócrates habla de tal infalibilidad en el mito del *Gorgias*. En él se cuenta que hubo un tiempo en que los jueces juzgaban «a los hombres vivos en el día en que iban a

morir» (*Gorg* 523b); pero tales juicios eran defectuosos, por razones que el propio Zeus explica:

> Se juzga a los hombres vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo (*Gorg* 523c-d).

Los inexpertos jueces de entonces quedaban deslumbrados por las apariencias de algunos de los que se presentaban ante ellos, y no sabían ver más allá de ellas. Por ello, Zeus ordenó que se cambiase el procedimiento y que se examinase «el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo» (*Gorg* 523e). De este modo, una vez desprendida el alma de todos los *adornos* que le son ajenos, podrá el juez contemplarla sin ornamentos engañadores y fijarse si posee aquellos adornos que son *propios* del alma: «la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad» (*Fedón* 114e-115a).

Con este «nuevo procedimiento», la justicia divina no corre ya peligro de ser engañada. Contempla las almas tal y como ellas realmente son, puesto que cuando se separan el alma y el cuerpo cada alma conserva un estado similar al que tenía en vida. Nosotros podemos observar sólo, una vez muerto el hombre, que el cadáver conserva durante un tiempo las características que eran propias del cuerpo vivo, tanto las que tenía por naturaleza (tamaño, robustez, cabellos) como las adquiridas en vida (heridas, cicatrices). Pero también con el alma sucede algo similar: «Cuando pierde

la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta» (*Gorg* 524d).

De este modo, puede suceder, por ejemplo, que cuando se presenta ante la justicia divina el alma de un rey o príncipe —que gozaba en su reino de un gran esplendor— no haya en su alma nada sano, sino que esté toda ella «cruzada de azotes y llena de cicatrices, por efecto [...] de las señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma» (*Gorg* 524e-525a): perjurios, injusticias, mentiras, vanidades, etc.

Una vez que el juez contempla las almas tal y como verdaderamente son, las envía al destino que les corresponde. Pero aquí aparece uno de los elementos más geniales de la doctrina escatológica de Platón: es cierto que los jueces envían a las almas a un lugar o a otro —llega a decir que les cuelgan «letreros indicativos de cómo habían sido juzgados» (*Rep* 614c)—; pero, al mismo tiempo, son las almas mismas las *responsables* del destino que les corresponde, e incluso son ellas mismas la que lo *eligen*: ¡también las que son condenadas!

El destino final, elección propia

El que la propia alma elige el destino que le corresponde después de la muerte queda bellamente expuesto por Platón en diversos ejemplos muy gráficos. Yo me quiero fijar ahora en uno de la *República* y dos del *Fedón*.

Según se narra en la *República*, donde se recoge lo que fue visto por Er el armenio, Láquesis —una de las hijas de la Necesidad— era quien se encargó de un curioso procedimiento para elegir los destinos. Primero se hizo

un sorteo para ver el orden en que las almas irían eligiendo, y se pusieron delante de todos los presentes los diversos modelos de vida que podían elegir: «Había toda clase de vidas de animales y humanas: tiranías de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres» (*Rep* 618-b).

Cuando llega el turno de cada una de las almas, van eligiendo aquellos modelos según los cuales desean seguir viviendo. Pero, por lo que contaba Er, no todos acertaban a la hora de hacerlo: «contó que aquel a quien había tocado ser el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias» (*Rep* 619b-c).

Tal espectáculo era, según decía Er, digno de verse. Y producía en ocasiones «piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior» (*Rep* 620a). Pero ciertamente ellos mismos —sobre todo los que elegían mal— no querían después reconocer que eran los culpables de su mala elección; así, por ejemplo, quien había elegido la tiranía, cuando se dio cuenta de las desgracias que la acompañaban, «se golpeó el pecho, lamentándose de su elección [...], pero no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a su demonio y a cualquier otra cosa menos a él mismo» (*Rep* 619c).

La enseñanza que de todo ello quiere sacar Sócrates es clara (*Rep* 618b-d): puesto que el riesgo en tal elección es grande y lo que el alma se juega es mucho, el hombre debe

atender en primer lugar a estas cuestiones, investigándolas y estudiándolas, para poder así «distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor». Pero, claro está, debe ya en vida entrenarse a tal tipo de elección, para no hacerse responsable del engaño en el que puede caer en la hora de su muerte.

En el primer mito escatológico del *Fedón* habla Platón de la reencarnación de las almas en diversas especies de animales después de la muerte. Según allí se afirma, las almas de los injustos vagan errantes «hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas al cuerpo»; a un cuerpo, claro está, que tenga características similares al que ellos mismos poseían en la vida anterior; por ello, «los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, ésos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase» (*Fedón* 81e). Los que en cambio «han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos» (*Fedón* 82a).

Algo diverso sucederá con las personas que hayan sido virtuosas (*Fedón* 82b). Ellas, si han vivido la virtud con el solo apoyo de la costumbre y el uso, accederán a una estirpe cívica y civilizada: las abejas, avispas u hormigas. En cambio, cuando lo hayan hecho «habiendo filosofado», es decir, con una auténtica convicción racional, entonces podrán tener acceso a la estirpe de los dioses.

En el segundo mito escatológico del *Fedón* se narra en cambio la necesidad que el alma tiene, después de la

muerte, de encontrar un buen guía que la conduzca al Hades (*Fedón* 107d-108c). Según cuentan, no es sencillo el sendero que allí conduce: «presenta muchas bifurcaciones y encrucijadas». De todos modos, el alma que es simplemente «ordenada y sensata», sigue sin rechistar al guía, y no tiene dificultad para llegar al final del camino. Y la que «ha pasado la vida pura y moderadamente» encontrará que sus compañeros de viaje y guías serán los propios dioses, e irá a ocupar el lugar especial que ella se merece. Las almas que, en cambio, estuvieron demasiado apegadas a sus cuerpos, ofrecen seria resistencia a los guías que las conducen; pero éstos, a duras penas, consiguen arrastrarlas al lugar donde se pueden purificar.

Algunas de estas almas, de todos modos, no pueden ser nunca purificadas, y sufren un destino que no deja de ser divertido, a pesar de que es trágico: a quien ha cometido crímenes, asesinatos injustos o delitos por el estilo, «todo el mundo la rehúye y le vuelve la espalda y nadie quiere hacerse su compañero de viaje ni su guía» (*Rep* 108b-c); y no pudiendo salir de tal lugar, «ella va errante encontrándose en una total indigencia hasta que pasan ciertos períodos de tiempo, al llegar los cuales es arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde».

Dejando ya de lado la reencarnación en asnos, lobos o avispas, y la descripción del *viaje* después de la muerte, hay una enseñanza clara detrás de estos relatos. Al final del mismo *Fedón* (113d-114c), en efecto, se explica que son en definitiva cuatro los posibles destinos del hombre después de la muerte.

Por un lado, aquellos que se han distinguido por su «santo vivir» son los que «liberándose de esas regiones del

interior de la tierra y apartándose de ellas como de cárceles, ascienden a la superficie para llegar a la morada pura». Los que, en cambio, han vivido sólo «moderadamente», quedan durante un tiempo en un lugar muy tranquilo, «purificándose y pagando las penas de sus delitos», aunque éstos no sean graves.

Hay otros que, en cambio, han cometido delitos graves. Unos, de todos modos, son curables: éstos permanecen durante un tiempo proporcionado en el Tártaro —lugar muy poco agradable—, pero al final consiguen salir de allí. No logran salir nunca, en cambio, los que son «irremediables a causa de la magnitud de sus crímenes, ya sea porque cometieron numerosos y enormes sacrilegios, o asesinatos injustos e ilegales en abundancia», o cosas de este estilo.

Dejando para el próximo capítulo lo que se refiere al destino que espera al justo, me detendré ahora un poco más en presentar la distinción entre los destinos de las almas que tienen que purificarse, según la curación total sea o no posible.

Culpas curables e incurables

La clave para entender la doctrina de la purificación del alma después de la muerte, es precisamente la noción de *contaminación*. Algunas almas se separan del cuerpo «contaminadas e impuras» (*Fedón* 81b). El propio Sócrates explica en el *Fedón* el origen de esta contaminación que puede acontecer al alma: «su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo

corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo» (*Fedón* 81b).

Un «continuo trato» y una «excesiva atención» del cuerpo pueden hacer al alma *connatural* a él, de modo que quede *deformada*: pierde las características que son propias del alma, y adquiere las propias del cuerpo. De este modo, el alma se hace *pesada* (*Fedón* 81c) y queda como *clavada* en el cuerpo (*Fedón* 83d).

Sócrates está convencido que este apegamiento a las cosas materiales impide la verdadera felicidad *en la tierra*. El alma que es injusta recibirá incluso en la propia tierra el castigo que se merece, puesto que «los hombres astutos e injustos» son «como aquellos corredores que corren bien al partir pero no cuando se acercan a la meta», y que «terminan por hacer el ridículo, escapándose sin corona alguna y con las orejas caídas sobre los hombros» (*Rep* 613b-c). Quizá mientras son jóvenes conseguirán ocultar su maldad, pero «hacia el final de la carrera» todo sale al descubierto, y quedan en ridículo delante de sus conciudadanos —consecuencia de lo irrisorio de su deformidad espiritual—.

Pero, aunque por un golpe de fortuna o por una astucia que fuese capaz de ocultar tales deformidades consiguiese eludir el castigo terreno, no podrá en ningún caso escapar de la justicia divina. Ésta, de todos modos, ha previsto un castigo purificador que puede todavía servir a algunas almas que llegan con necesidad de ser limpiadas. En el caso de «los delitos que admiten curación», a través del castigo impuesto por los dioses —que incluye diversos «sufrimientos y dolores»— el alma consigue curarse de la injusticia; padece un lento proceso de expiación, hasta que consigue «pagar debidamente su falta» (*Rep* 615e).

Este castigo que sufren las almas es siempre de algún provecho (*Gorg* 525b-c), también en el caso de las almas

que son incurables. En este caso, el provecho que se saca del castigo que se inflige no va en beneficio propio, sino ajeno: provecho de «los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando» (*Gorg* 525c). Entre estas almas incurables Platón incluye especialmente a los tiranos (*Rep* 615d), aunque también menciona a algunos simples particulares «que han cometido grandes crímenes» (*Rep* 615d).

Podríamos objetar a Platón que el ver tales suplicios puede servir de poco escarmiento para las almas que llegan, puesto que éstas se han separado ya del cuerpo; quizá Platón respondería que, en cualquier caso, también las almas que en el más allá tienen la oportunidad de purificarse han de *prestar su colaboración* a esta purificación; el escarmiento público les podría entonces servir. Pero quizá respondería simplemente que Er el armenio tuvo ocasión de ver todo ello, y nos lo ha transmitido a todos nosotros que todavía no hemos muerto: por fortuna para nosotros su relato se salvó, «y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso» (*Rep* 621b-c).

Se comprende ahora por qué casi al final del *Gorgias* (522e), tras haber reconocido Sócrates que es consciente de que su actividad filosófica puede hacer que algunos miembros de la clase política le condenen a muerte, declara que esto no es algo que le preocupe, sino que él desea sólo no cometer nunca una injusticia, puesto que el «que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males».

10. Muerte de un justo

> Cabe suponer, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre (*Rep* 613a-b).

El premio del justo

En el *Teeteto,* Sócrates explica a su amigo Teodoro que algunos, «debido a su insensatez y a su extrema inconsciencia» no se dan cuenta de que con sus acciones injustas están moldeando su vida de un modo tal que les va a impedir llevar una vida feliz; su propio castigo no va a consistir más que en «vivir esa clase de vida a la que ellos se asemejan». Hay, en efecto, «dos paradigmas inscritos en la realidad: el de la divinidad, que representa la felicidad suprema, y el que carece de lo divino, al cual le corresponde el infortunio más grande» (*Teet* 176e).

Es firme el convencimiento puesto por Platón en boca de Sócrates de que la persona honesta y buena es siempre feliz, y que no hay para él nunca un verdadero mal (*Apol* 41c-d; *Gorg* 470e). Pero es feliz —y no sufre verdadero mal— tanto mientras vive como después de la muerte; y las recompensas las recibe tanto de manos de los dioses como de los hombres, en proporción con su justicia (*Rep* 615c).

Los justos, en efecto, son como los buenos corredores, que consiguen llegar los primeros a la meta, obteniendo los premios que se ofrecen (*Rep* 613c). Quizá su salida no ha sido suficientemente veloz y al inicio otros muchos los adelantaban, pero «hacia el final de la vida gozan de buena reputación y se llevan los premios que les otorgan los hombres». Al menos así ocurrió en el caso de Sócrates, cuya estima entre los amigos no menguó con ocasión de la condena, ni su memoria quedó cancelada después de muerto.

Además, fue durante toda su vida una persona profundamente feliz, hasta el punto de que de él ha podido decir un gran conocedor del mundo griego que «en la totalidad de nuestro *corpus* de obras griegas en prosa o en verso, no puede encontrarse una vida más feliz que la suya»[1]. Y es lógico que lo fuera, pues «si dices que la virtud importa para tu propia felicidad más que todo lo demás puesto junto; si esto es lo que dices y lo que piensas —en realidad, no simplemente por hablar—: ¿por qué habría de maravillar el que la pérdida de todo lo demás a causa de la virtud te deje liviano de corazón, alegre? Si crees lo mismo que Sócrates, tienes el secreto de tu felicidad en tus propias manos. Nada que te pueda hacer el mundo te puede hacer infeliz»[2].

Esa misma impresión de profunda felicidad, incluso en los momentos finales, es la que más impresionó a Fedón:

> Tuve una asombrosa experiencia al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le

---

[1] G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 234.
[2] G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, p. 235.

> veía un hombre feliz, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino, y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre (*Fedón* 58e-59a).

Sócrates era ciertamente consciente de que la vida del hombre no es siempre fácil, y está llena de sufrimiento. De todos modos, cree que el varón justo, «aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre» (*Rep* 613a-b). «El amado de los dioses» recibe de éstos sólo bienes, que le harán, a pesar de todo, llevar con alegría los sufrimientos presentes. Pero, además, le espera en el Hades un destino maravilloso, por el que valdría en todo caso esforzarse durante toda una vida para no cometer injusticia alguna. Al justo, por tanto, acompaña durante toda la vida una «dulce esperanza» (*Rep* 331a), una esperanza «de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera» (*Fedón* 64a).

Sócrates describe el lugar que corresponde habitar a los justos como «noble, puro e invisible», un lugar en donde se permanece «en compañía de la divinidad buena y sabia» (*Fedón* 80d) y en donde está al alcance del alma el «ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes y de todos los demás males humanos, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los

dioses» (*Fedón* 81a). Es un «participar de la comunión con lo divino, puro y uniforme» (*Fedón* 83e), «habitar en compañía de los dioses» (*Fedón* 69c).

En la *Apología*, Sócrates da un toque muy personal a esta visión suya del cielo, que manifiesta bien que no puede concebir el vivir allí una vida distinta de la que ha vivido en la tierra —aunque la felicidad será incomparablemente mayor, gracias a los óptimos interlocutores que allí encontrará—; lo que más le atrae, según dice, es

> pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto (*Apol* 41b-c).

Pero no hay que pensar que Sócrates sea un charlatán nato, que piensa que continuar toda una eternidad con sus cháchara le puede hacer plenamente feliz; la filosofía, para él, es mucho más que un simple conversar: es un lento y difícil camino de purificación, un esfuerzo constante por hacer crecer las alas que nos permiten volar alto, hasta «dar a la caza alcance».

La filosofía, un camino de purificación

Al inicio de la *República* (330d-331a), Céfalo —que se acerca ya a la vejez— reconoce que los mitos escatológicos tienen para las personas ancianas como él un gran

poder persuasivo. Cuando «se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente», y el alma empieza a atormentarse ante el temor de que sea cierto lo que se narra de que el que ha sido injusto haya de pagar en el Hades su culpa. «Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños».

Cuando son jóvenes, en cambio, los hombres normalmente prefieren continuar viviendo su vida sin pensar en tales temas. Ellos desearían simplemente que «la muerte fuera la disolución de todo», de modo que al acabar su vida pudieran verse libres también de su propia malignidad (*Fedón* 107c-d). Pero Sócrates cree que eso no ocurrirá, para desgracia de toda persona de este tipo; de modo que no tendrá otro «escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata».

Es propio del verdadero filósofo, de todos modos, no esperar al atardecer de la vida para plantearse estas cuestiones. Toda su vida será al contrario un esfuerzo continuo por liberar su propia alma del cuerpo (*Fedón* 67d): el filósofo «no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma» (*Fedón* 64e). Y es lógico que sea así, pues la filosofía, como ya hemos visto, no es para Sócrates sino prestar atención al alma; pero sería absurdo que se preocupara de ella sólo mientras vive y no pensara en lo que le acontecerá después de la muerte (*Fedón* 107c).

Para expresar esta concepción de la filosofía, Sócrates utiliza una expresión que puede resultar extraña: los filósofos «no se cuidan de ninguna otra cosa sino de morir y de estar muertos» (*Fedón* 64a); «los que de verdad filosofan se ejercitan en morir» (*Fedón* 67e). La filosofía sería,

por tanto, un *ejercicio de muerte.* ¿Pero en qué sentido lo es? Si la muerte es la separación del alma y el cuerpo, entendida como *liberación* de aquélla, el camino de purificación —por el que el alma se va liberando de la esclavitud del cuerpo— no sería otra cosa que un *ejercicio de muerte.*

Para Sócrates la situación inicial, «cuando la filosofía se hace cargo del alma», es de cautividad: «está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión» (*Fedón* 82e). Lo primero que la filosofía hace, por tanto, es exhortar a liberarse (*Fedón* 83a-b), mostrando el engaño en que cae quien se fía demasiado de los sentidos, y aconsejando al alma que se concentre en sí misma, «y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí».

Un primer motivo para que se concentre en sí misma es que, alejándose de los placeres y las pasiones, pueda así evitar el volverse connatural a la corporeidad. Pues «el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así» (*Fedón* 83c); de tal modo que «en esa experiencia el alma se encadena al máximo con el cuerpo». En efecto, «cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea» (*Fedón* 83d). Una excesiva preocupación por lo sensible e inmediato hace al alma incapaz de ocuparse de lo que no es inmediato ni sensible.

Platón insiste por ello en que, para alcanzar la sabiduría, el alma tiene que separarse todo lo posible del cuerpo,

dejar de estar «contaminada por la ruindad» de él (*Fedón* 66b); pues cuando «intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él» (*Fedón* 65b).

En un primer momento, estas expresiones platónicas pueden parecer un poco exageradas. De todos modos, son bastante convincentes los motivos con los que muestra la incompatibilidad entre la filosofía y la excesiva atención a lo corpóreo. Por un lado, los deseos del cuerpo son la causa de todas las guerras, que hacen que en ocasiones no tengamos «tiempo libre para la filosofía». Pero también cuando éstas no existen, el cuerpo «nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad». «Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada!» (*Fedón* 66b-c).

Aunque la plena sabiduría, que es lo que desea el filósofo, sólo la obtendrá después de la muerte (*Fedón* 66e), todo el esfuerzo deberá concentrarse en tener preparada la inteligencia —«como purificada» (*Fedón* 67c)— para, haciéndose similar a lo puro, estar en condiciones de captarlo; pues «al que no está puro me temo que no le es lícito captar lo puro» (*Fedón* 67b). Ahora bien, ¿cómo puede el alma purificarse de este modo?, ¿en qué consiste este vivir filosóficamente por el que el hombre se gana la felicidad? A estas alturas del libro, nadie creerá ya que en Sócrates se puede encontrar una *doctrina salvadora* al modo del gnosticismo, es decir, un saber puramente teórico que tenga un cierto poder liberador y purificador. El

camino de purificación consiste, por el contrario, en «vivir piadosamente y sin salirse de la verdad», dedicándose a su propia ocupación, y «sin inmiscuirse en negocios ajenos» (*Gorg* 526c). En definitiva, ser una buena persona que busca la verdad y la pone en práctica, que es precisamente lo que Sócrates ha intentado hacer durante toda su vida:

> Despreciando los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, [...] a esta vida (*Gorg* 526d).

Llevar este tipo de vida es lo único por lo que se había preocupado; por ello, no le da vergüenza alguna ser condenado a muerte, consciente de que nada injusto ha hecho. Sólo le daría vergüenza al contrario que alguien le pudiese reprochar el haber cometido injusticias (*Gorg* 522d-e), es decir, no haber vivido conforme a la verdad.

De esta forma, el amor a la verdad, la filosofía, se perfila como un guía seguro para alcanzar la meta (*Fedón* 82d). Ciertamente también hay otros caminos de purificación que conducen hacia ella: las opiniones verdaderas pueden, en efecto, ser seguidas con beneficio del alma. Pero tales opiniones están muchas veces mezcladas con el error y, por no tener el rigor necesario, no siempre son capaces de mostrar lo que se debe hacer. Por ello puede Sócrates afirmar que es el filósofo quien «libera su alma *al máximo* de la vinculación con el cuerpo» (*Fedón* 65a). En efecto, el alma

> se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia volun-

tad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura (*Fedón* 80e).

Sócrates es bien consciente de que sólo con la muerte —cuando «la divinidad misma nos libere»— el alma del filósofo podrá estar totalmente purificada (*Fedón* 67a). De todos modos, son también innumerables las consecuencias y los beneficios que tiene ya en vida el esfuerzo por recorrer este camino de purificación.

Vida terrena y esperanza de una vida futura

Después de haber narrado en la *República* el mito de Er, en el que insiste sobre la necesidad de prepararse para hacer bien la elección definitiva del destino final, una vez muertos, Sócrates añade:

> Se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible (*Rep* 618c).

La ocupación más importante, según Sócrates, es tratar de saber cuál es la vida más digna de ser vivida, e intentar en cada caso elegir lo mejor, es decir, lo que nos ayude a llevar esa vida. Lo que hay que buscar con mayor determinación no es, por tanto, el simple vivir, o sus placeres y honores, sino vivir de acuerdo con la virtud y la justicia.

El diálogo *Critón* (47d-48b) nos ofrece de nuevo un claro ejemplo de la seguridad con que Sócrates manifiesta estas ideas. Para él, así como sería absurdo llevar a la ruina nuestro propio cuerpo por no atender los consejos de los que podrían ayudarnos a conservar la salud, es todavía más absurdo causar la ruina de la propia alma. Y así como no es deseable «vivir con un cuerpo miserable y arruinado», también habría que evitar corromper la propia alma. Por ello, «no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien», es decir, «vivir honradamente y vivir justamente».

En definitiva, la esperanza de una vida futura y de un destino eterno después de la muerte puede ayudar a *vivir bien*: vale la pena esforzarse en ello, podríamos decir, porque «es bella la competición y la esperanza grande» (*Fedón* 114c):

> Si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y, tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos (*Rep* 621c-d).

Aunque la esperanza esté puesta en la vida después de la muerte, es precisamente en los años de vida donde cada uno se gana su destino, donde cada uno dispone su voluntad para elegir un día el destino final. Elegir la vida buena, de todos modos, no implica negarse la felicidad en *esta* vida por la esperanza en la *otra*: Sócrates está con-

vencido de que quien recogerá un día el premio que se otorga como recompensa ya ahora goza de una vida dichosa.

Esta vida feliz no es la simple caricatura del hombre bondadoso, que nunca ha hecho mal a nadie, ni tampoco bien alguno. Sócrates piensa que el hombre debe esforzarse continuamente por dominar, a través de la razón, un desordenado afán de poseer honores, riquezas o placeres. Ello significa sin duda algunas renuncias; pero éstas hacen al alma más libre, y por ello más feliz. Además, «todo el tiempo que transcurre desde la niñez hasta la vejez es poco en comparación con» todo el tiempo que podrá vivir después de la muerte (*Rep* 608c-d). Pensar en la eternidad del alma y en los beneficios que esto puede comportarle facilita al hombre una justa valoración de la vida sobre la tierra y del valor de los bienes terrenos. Retornando al mito de la caverna, podríamos decir que quien ha tenido ya la oportunidad de contemplar la verdadera realidad a la luz del sol preferiría «soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida» (*Rep* 516d).

En definitiva, el filósofo disfruta realmente de la vida, pero de un modo del todo peculiar, que es incomprensible para muchos de los que le observan. No se preocupa mucho de lo que mantiene a sus conciudadanos tan ocupados; y se centra en cambio en perseguir lo único que considera importante: la virtud y la sabiduría. Por ello puede decir que «el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas» consigo misma (*Fedón* 65c-d), y que «en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas» de las que tanto se ocupan algunos de sus conciudadanos «tienen muy poca o nin-

guna importancia, y vuela por encima de ellas con desprecio» (*Teet* 173e).

Cuando se acerca el momento de la muerte, por tanto, el filósofo se alegra ante la esperanza de alcanzar por fin lo que durante su vida ardientemente deseó: la sabiduría. Temer la muerte sería en cambio una «enorme incoherencia», puesto que ha de ser consciente de «que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí» (*Fedón* 68a-b). Esto podría haber quedado como una más de las teorías de Sócrates, más o menos interesantes; pero *gracias* a la injusta condena que sufrió se le dio la oportunidad de manifestar en la práctica cuán firme era su convicción de la suerte que le esperaba después de la muerte; la serenidad con que afronta los últimos momentos de su vida son un reflejo de ello.

El final de la vida de Sócrates

Es en el *Fedón* donde narra Platón la última jornada de la vida de Sócrates. Como ya he recordado, cuando los discípulos habían llegado ese día a la cárcel, apenas amaneció, no pudieron inmediatamente ver al maestro, que estaba ocupado con los magistrados llegados para anunciarle la muerte próxima. Este anuncio no le llevó en absoluto a perder la serenidad hasta ese momento mantenida, hasta el punto de que Jenofonte —que no estaba entonces presente— pudo afirmar «que ninguno de los hombres de los que se tenga memoria soportó su muerte de una manera más bella»[3]. Estaba siendo fiel a lo que

[3] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, L. IV, 8, 2.

siempre había mantenido, y que, pocos minutos antes de su muerte, expresa de este modo:

> Debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame (*Fedón* 114d-115a).

Su serenidad se manifiesta en muchos detalles de aquella jornada. A primera hora, por ejemplo, le son quitadas las cadenas, y ello es ocasión para que haga algunas observaciones sobre la estrecha relación entre el dolor y el placer: precisamente a causa del dolor que antes le causaban los grilletes en la pierna, está llegando ahora el placer que sigue al liberarse de ellos. Y poco tiempo después se permitirá incluso bromear sobre su entierro; ante la pregunta de sus discípulos sobre el modo en que desea que lo hagan, responde:

> Como queráis, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros (*Fedón* 115c).

A continuación se extraña de que Critón continúe pensando que el Sócrates que entonces dialogaba con ellos sería ése que poco después verían muerto: la convicción de que el alma es inmortal le debería dar la seguridad de que Sócrates no se encontrará entonces en el cadaver. Pero Critón, según se ve, está demasiado apegado

a su amigo para consolarse con tal tipo de reflexiones, «demasiado teóricas» para sus oídos. Sócrates, conociéndole bien, da un consejo final al resto de los amigos para que sean ellos los que le tranquilicen cuando él ya no esté:

> Vosotros sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite por mí como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates (*Fedón* 115d-e).

Cuando años después Fedón narra los acontecimientos de esta última jornada se admira de modo especial por la amabilidad con que Sócrates respondió entonces a todas las preguntas y objeciones de los más jóvenes:

> Aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él mayor aprecio que cuando estuve allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo (*Fedón* 88e-89a).

Esta amabilidad suya se muestra también en diversos detalles, que reflejan como también en aquellos momentos trágicos Sócrates era capaz de pensar en los demás.

Ante la pregunta de si quiere dar algún encargo, Sócrates responde simplemente que diga a todos simplemente que se cuiden a sí mismos (*Fedón* 115b). Y poco antes había tenido el gran detalle de retirarse un momento a lavar su cuerpo, «para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver».

Finalmente, al anochecer, se presentó el encargado de ejecutar la condena. Por lo que le dice a Sócrates, parece que había tenido en todos esos días ocasión de conocerle bien:

> Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo reprochar a los demás, que se irritan conmigo y me maldicen cuando les mando beber el veneno, como me obligan los magistrados. Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí (*Fedón* 116c).

Y se añade a continuación que «echándose a llorar, se dio la vuelta, y salió».

Sócrates no sólo no reprocha nada a este hombre encargado de que se cumpla la condena, sino que tiene hacia él palabras de elogio. Igualmente sereno se muestra cuando se dirige al joven que traía el veneno molido en una copa, a quien pide instrucciones sobre lo que tiene que hacer. Después de haber indicado éste que tiene sólo que beberlo, comenzar luego a pasear hasta que las piernas le pesen y entonces tenderse en el lecho, Sócrates sigue las indicaciones sin titubeo alguno: con gran serenidad, «sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara [...] alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago» (*Fedón* 117b-c).

Los discípulos, que hasta ese momento se habían mantenido más o menos serenos, no pueden contener ya más su tristeza. Fedón mismo cuenta cuál fue su propia reacción y la de otros de los presentes:

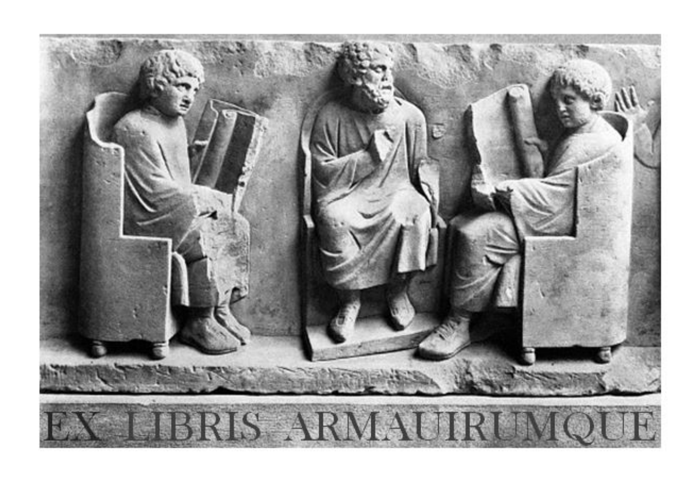
> Con violencia y en trombas se me salían las lagrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates (*Fedón* 117c-d).

Antes de que el veneno comience a hacer efecto, Sócrates tiene todavía ocasión de recriminarles por su actitud: parece que con todos los argumentos que durante ese día había aducido no ha conseguido todavía convencerles de que la muerte no es para él un mal. Los discípulos, oyéndole, se avergüenzan de sí mismos y logran contener el llanto.

Pero pronto le empiezan a pesar las piernas y se tiene que tumbar, cubriéndose todo entero con la sábana. El efecto va subiendo poco a poco, dejando las partes de su cuerpo frías y rígidas, y «al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos» (*Fedón* 118b).

El *Fedón* concluye con estas palabras: «Este fue el fin que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo» (*Fedón*

118c). Según el testimonio de Diógenes Laercio[4], en seguida los atenienses se arrepintieron de lo que habían hecho, condenando a muerte a Meleto y al exilio a los demás culpables del hecho, y honorando a Sócrates con una estatua puesta en lugar público. Pero era demasiado tarde; la injusticia había sido ya cometida. De todos modos, quizá precisamente gracias a esta muerte injusta, la enseñanza socrática ha sido objeto de un mayor interés desde entonces hasta hoy, y ha sido también más eficaz. Quisiera sólo que este libro haya podido despertar en alguien el interés por la persona de Sócrates, cooperando así a transmitir lo que en su doctrina hay de perenne actualidad.



[4] *Vidas de filósofos ilustres*, L. II, c. V, n. 43.

Epílogo

Como el de todo pionero, el pensamiento de Sócrates adolece de las insuficiencias propias de quien debe comenzar casi desde cero, no pudiendo contar con un maestro que lo inicie en la disciplina que va a desarrollar. Sócrates intentó con todas sus energías superar la concepción sofista del éxito como virtud suprema, y para ello tuvo que emprender una meritoria *segunda navegación* en busca de las ideas, formas o esencias, que le permitieran fundar la ética sobre una base sólida, no sujeta a los intereses de unos pocos o a los vaivenes de los cambios de moda.

En su modo de presentar las cosas, de todos modos, hay algunos aspectos que no dejan de suscitar dudas al lector moderno —como se las suscitaron ya a Aristóteles—. Por un lado se da en él un cierto *espiritualismo*: el hombre se identificaría con su propia alma; el cuerpo no sería más que una cárcel en la que temporalmente le toca vivir al alma. Por otra parte, se percibe también un *intelectualismo*: la virtud sería un conocimiento, de tal modo que quien verdaderamente sabe no puede obrar mal.

Ciertamente una lectura *comprensiva* de estas ideas socráticas puede fácilmente encontrar un fondo de razón en ellas: es verdad que el hombre es fundamentalmente su alma, podríamos decir; y es también verdad que quien obra mal lo hace eligiendo algo que para él *en ese momento* tiene razón de bien, de tal modo que se puede hablar de una cierta *equivocación.* Pero sería también necesario insistir en otras dimensiones en las que Sócrates no parece haber insistido lo suficiente: el valor del cuerpo y de lo material, y el papel de la voluntad en la elección del mal. Los que desarrollaron y profundizaron el pensamiento del maestro —y de modo especial Aristóteles— fueron quienes siguieron ejerciendo la filosofía. Ellos recibieron una rica herencia, y la hicieron fructificar; nos toca ahora a nosotros seguir cultivándola.

Puede surgir también otra objeción. Si la de Sócrates es una *forma de vida* que encuentra pocos parangones, no hay que olvidar que para los cristianos y para otros creyentes la forma suprema de vida es la *vida religiosa*; en el cristianismo, además, la vida cristiana consiste en una verdadera *divinización* a través de la acción de la gracia santificante. Para el cristiano, esta nueva forma de vida es indudablemente superior a la actividad filosófica tal y como era vivida por Sócrates —aunque ésta incluía un esfuerzo constante por mejorar la propia alma—; con la ventaja, además, de que el cristianismo no exige una capacidad intelectual especial, mientras que son pocos los hombres que *sirven* para la filosofía (o que la *soportan*, dirían quienes no la ven con tan buenos ojos). Desde esta perspectiva, por tanto, la vida *más digna de ser vivida* sería la vida de la gracia; y el *tesoro de la sabiduría* adquiere un valor incalculablemente superior. Entonces, ¿tiene todavía sentido, para el cristiano, cultivar la filosofía?

Para contestar a esta pregunta es bueno recordar que en muchas ocasiones la filosofía griega ha sido entendida como una *providencial* preparación del cristianismo. En ella, por un lado, se purifica la idea de Dios de muchos elementos demasiado antropocéntricos, y se subraya especialmente su trascendencia. Ya San Pablo era consciente de ello, y por esta razón, cuando llega a Atenas y se presenta en el Areópago, en vez de enfrentarse al conocimiento de Dios que estaba presente en la religión pagana —que había caído entonces en la pura idolatría— considera más prudente establecer un puente con aquel pensamiento filosófico que algunos siglos antes se había enseñado en las plazas de esa ciudad, y que se había ya enfrentado con la idolatría y con las concepciones míticas[1].

Desde esta perspectiva es difícil no encontrar todavía hoy una cierta utilidad al estudio de la filosofía griega o, más aún, al practicar la filosofía tal como ellos lo hicieron. Pero es bueno recordar, además, que esta concepción griega de la trascendencia de Dios, que es la Verdad Suprema, va acompañada de una noción de filosofía que incluye una apertura a esa verdad superior, un deseo de contemplarla. Y precisamente en este movimiento de búsqueda algunos filósofos encontraron la verdad cristiana.

Clemente de Alejandría daba una explicación bien sencilla de ello[2]. La sabiduría es para él la soberana de la filosofía; una soberana a la que el «amor a la sabiduría», cuando lo es verdaderamente, se subordina. Pero es posible que haya otra vía de acceso a tal verdad, a tal sabiduría. Convertirse en cristiano, aceptar con fe la Revelación

---

[1] Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 36.

[2] Cfr. *Stromata*, L. I, cap. 5, 30, 1.

divina, implica precisamente disponer de una nueva vía de acceso a la Verdad, una vía mucho más perfecta.

Un caso paradigmático es el de San Agustín. Había aprendido desde pequeño que Dios puede escucharnos y nosotros podemos invocarle[3]. Pero su conocimiento de Dios fue durante muchos años muy limitado, e incluso francamente erróneo. En este lugar me interesa fijarme en lo que dice acerca de su lectura de Cicerón y de algunas obras neoplatónicas: en ambos casos encontró útiles conocimientos que le ayudaron a corregir su concepción de Dios; pero de todos modos le resultaron igualmente insatisfactorias.

La lectura del *Hortensio* de Cicerón fue decisiva para su *conversión* a la filosofía:

> Su lectura realizó un cambio en mi mundo afectivo. También encaminó mis oraciones hacia ti, Señor, e hizo que mis proyectos y deseos fueran otros [...] Ya no leía para dar sutileza a mi lengua [...] No releía aquel libro para darle más mordiente a mis expresiones, ni me interesaba ya tanto su estilo elocuente como los contenidos de esta elocuencia[4].

Esta obra despertó en Agustín una profunda hambre de verdad. Hasta entonces se había movido por motivos muy banales; y seguiría durante largo tiempo intentando hacer compatibles deseos desordenados y afán de verdad. Pero gracias al benéfico influjo de ese libro comenzó a alejarse de las doctrinas maniqueas. En efecto, se convirtió en una persona capaz de valorar críticamente las enseñanzas del maniqueo Fausto, en cuyas re-

---

3 Cfr. *Confesiones*, L. I, 9, 14 (trad. J. Goscaya, BAC 1994).
4 *Confesiones*, L. III, 4, 7.

des caían en cambio muchos, «hechizados por su elocuencia y estilo pulido»[5]. De todos modos, aunque encuentra en el *Hortensio* el estímulo para filosofar, se da cuenta de que en esta obra falta algo: Cristo, a quien él ya conocía y admiraba. Y no encuentra en ella respuestas satisfactorias a sus inquietudes. Por ello, a pesar de la desilusión que le había producido Fausto, siguió apegado a las doctrinas maniqueas, mientras no encontraba otra cosa mejor.

Algo semejante le ocurrió con los neoplatónicos: en ellos encuentra una sabiduría más plena, pero que le deja igualmente insatisfecho[6]. Por una parte reconoce que

> después de la lectura de los filósofos platónicos, que me insinuaron la búsqueda de la verdad incorpórea, pude vislumbrar que tus perfecciones invisibles se comprenden a través de las criaturas [...] Estaba seguro de tu existencia, de que eres un ser verdadero, de que eres siempre el mismo, sin ninguna alteración o movimiento que te haga ser otro o te haga ser de otra manera.

Pero, al mismo tiempo, se pregunta acerca de estos escritos: «¿Dónde estaba aquella caridad que edifica sobre el cimiento de la humildad que es Cristo Jesús?». De nuevo echa en falta a Cristo y algunas de las virtudes que Él enseña, como la humildad y la caridad, que tan lejos quedan de las enseñanzas de aquellos filósofos. Cristo es la Verdad, la Palabra de Dios. En Él está toda la Sabiduría. Las verdades parciales, las sabidurías humanas siempre incompletas, no son más que vestigios de la Suma

---

[5] Cfr. *Confesiones*, L. V, 3, 3.
[6] Cfr. *Confesiones*, L. VII, 20, 26.

Verdad. Por eso quien la haya vislumbrado no podrá después quedar satisfecho ante respuestas parciales.

Tanto para San Justino como para Clemente de Alejandría o San Agustín, que en la filosofía pagana estén contenidos gérmenes de la verdad conlleva que en determinadas circunstancias pueda servir como preparación para recibir la fe. Ahora bien, una vez que el filósofo se convierte en cristiano, ¿deja de ser la filosofía algo útil para él? Estos mismos Padres de la Iglesia muestran con su actividad posterior a la conversión que el pensamiento filosófico del creyente no necesariamente pierde la independencia que por derecho le corresponde, y que la filosofía puede además ponerse al servicio de la propia fe. Sobre estos temas ha tratado recientemente la Encíclica *Fides et ratio*, volviendo a proponer la noción de filosofía cristiana e insistiendo en la necesidad de utilizar, como instrumento de la teología, una filosofía que sea *verdadera*. Dejo para otra ocasión todo lo que querría decir acerca de estas cuestiones, que no son más que una continuación de lo que en este libro he tratado de transmitir.

Este libro, publicado por
Ediciones Rialp, S. A.,
Alcalá, 290, 28027 Madrid,
se terminó de imprimir
en Gráficas Rógar, S. A.,
Navalcarnero (Madrid),
el día 3 de enero de 2001.